



فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۱۱

### دفتر اول: مقدمات

فلسفه چیست؟

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلی الله علی سیدنا محمد وآله الطاهرين

حدود سی و اندی سال پیش که حضرت آیت الله العظمی گرامی از زندان ستم‌شاهی پس از حدود چهار سال زندان و تحمل شکنجه‌های طاقت‌فرسا آزاد شده و به قم برگشتند، احساس نمودند که پیگیری برخی مسائل عقلی در حوزه ضرورت دارد، و بدین جهت علاوه بر بحث‌های فقهی و اصولی که داشتند، تدریس کتاب اسفار مرحوم صدرالمتألهین رحمه الله را شروع نمودند، که يك دوره آن با حذف جلد ۴ و ۵ که در طبیعیات است حدود ۹ سال طول کشید، دور دوم را نیز شروع کردند و تا جلد سوم ادامه دادند. اصرار بر تدریس بیشتر فقه، ایشان را از ادامه تدریس اسفار بازداشت. البته مدتی در محل تخصصی کلام حوزه به‌طور خاص ادامه یافت. از جمله مباحث عقلی که در آن تاریخ انجام دادند يك سلسله مباحثی در هفته سه شب تحت عنوان فلسفه اسلامی - درس خارج فلسفه برای جمع زیادی از فضلاء حوزه مطرح کردند که بعداً تا چهار دفتر آن منتشر شد. این چهار دفتر بارها چاپ و منتشر گردید و اینک برای شاید چاپ پنجم به‌طور یکجا در يك جلد تقدیم حضورتان می‌شود. امید است مفید باشد.

قم - دفتر حضرت آیت الله العظمی گرامی

مهرماه ۱۳۸۷

فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۱۳

دفتر اول:

مقدمات

فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۱۵

کلمه‌ی فلسفه از یونان وارد حوزه‌ی علمی مسلمین شد و سپس در عرف شیوع پیدا کرد. از دو کلمه‌ی «فیلو»، به معنی دوستداری، و «سوفیا» به معنی دانایی ترکیب یافته است. پیش از سقراط علما را «سوفیست» (دانشمند) می‌نامیدند ولی چون این کلمه لقبی خاص برای آن عده از گویندگان خطابه‌های دادگاهی آتن که مطالب را به دلخواه خود تغییر می‌دادند و پیروان آن‌ها که در اثر عمل گویندگان مزبور معتقد به موهوم بودن جهان خارج شده بودند، گشته بود، سقراط مایل نبود او را به این نام بخوانند و افلاطون، شاگرد سقراط او را «فیلسوفس» (دوستدار

دانایی) خواند. گویا می‌خواست بفهماند علم و دانش حقیقی چیز آسانی نیست که در اختیار هر کس قرار بگیرد و ما هم ادعای علم و دانش نداریم، ما دوستدار دانش هستیم نه دانشمند. در میان مسلمین نیز ابتدا این کلمه به معنای مطلق دانش عقلی و یا به تعبیر صحیح‌تر، غیر نقلی به کار رفت. علوم غیر نقلی را به دو دسته تقسیم کردند: فلسفه‌ی نظری و فلسفه‌ی عملی. فلسفه‌ی نظری بحث درباره

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۱۶

چیزهایی است که از حوزه‌ی عمل ما خارج است و فلسفه‌ی عملی بحث در مسائل عملی، مانند سیاست و اخلاق است. فلسفه‌ی نظری را هم سه قسمت کردند: الهیات یا فلسفه‌ی علیا و اولی، ریاضیات یا فلسفه‌ی وسطی، طبیعیات یا فلسفه سفلی.

فلسفه‌ی علیا و اولی، مسائل کلی وجود و مباحثی درباره‌ی خداوند را شامل می‌شد، و به نام‌های دیگری هم چون علم اعلی و علم کلی و الهیات و علم ما بعد الطبیعه خوانده می‌شد. و چون مباحث مزبور کلی‌تر و ادله‌ی آن برهانی و قطعی بود، اشرف علوم حساب می‌شد و از این نظر که ارسطو این‌گونه مباحث را پس از بحث‌های فلسفه‌ی سفلی (طبیعیات) ذکر کرده بود و نام خاصی هم به آن نداده بود، علم ما بعد الطبیعه هم خوانده شد. و بدین جهت متافیزیک نام گرفت.

عده‌ای از جمله ابن سینا در کتاب شفا تصور کردند که نام‌گذاری مزبور با توجه به فوق الطبیعه بودن مباحث مزبور انجام شده است و گفتند خوب بود به نام ما قبل الطبیعه می‌نامیدند؛ زیرا رتبه‌ی آن‌ها پیش از طبیعت و مباحث آن می‌باشد.

تدریجاً ریاضیات از کتاب‌های فلسفه جدا شد و در این اواخر بسیاری از مباحث طبیعیات نیز از کتاب‌های فلسفی حذف شد و تنها به کلیاتی از مباحث طبیعیات اکتفا شد. و برعکس مسائل فلسفه‌ی اولی (کلیات مربوط به هستی و مسائل مربوط به ذات و صفات و افعال مستقیم الهی) رشد بیش‌تری پیدا کرد؛ و حق هم همین بود. زیرا تنها در این مسائل است که برهین عقلی یقینی و ضروری می‌توان اقامه نمود. طبیعیات باید بیش‌تر به وسیله‌ی تجربه و علوم تجربی بررسی شود. بسیاری از مسائل طبیعی که بر اساس مطالب فرضی در افلاک و غیره گفته می‌شد، امروز قطعی البطلان شده است.

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۱۷

به عنوان نمونه این گفته مرحوم حاجی سبزواری رحمه الله را در منظومه ببینید: نه فلک داریم. اول فلک اطلس و دوم همان فلکی است که حرکتی بطئی و کند دارد. ولی فلک اول حرکتی سریع دارد که وقتی شما یک کلمه‌ی «واحد» را تلفظ می‌کنید، فلک مزبور ۲۷۰۰ میل از سطح فلک دوم را می‌پیماید «۱» اساس اعتقاد به فلک و اندازه‌ی حرکتش و مقیاس آن با تلفظ کلمه‌ی واحد (که معلوم نیست با چه سرعتی تلفظ شود) مسائلی غیر برهانی هستند. ارسطو اولین کسی است که مسائلی کلی درباره‌ی جهان هستی را که در علوم دیگر نیست جمع کرد و فهمید که محور همه‌ی این مباحث «موجود بما هو موجود» می‌باشد. امتیاز این علم را از دیگر علوم با همین امتیاز در موضوع

دانست؛ ولی این مسائل کلی درباره‌ی وجود بعدها توسعه بیش تری پیدا کرد. مابعد الطبیعه ابن سینا را از همان قرن‌های اولیه اسلام با مابعد الطبیعه ارسطو مقایسه کنید تا توسعه مزبور تا حدودی معلوم شود.

کتاب‌های فلسفی دیگر مسلمین، به خصوص اسفار مرحوم صدرالمتألهین در این قرن‌های اخیر شاهد خوبی بر توسعه‌ی بسیار زیاد مسائل کلی فلسفه در نسبت با مباحث اولیه فلسفه می‌باشد.

در عصر جدید اروپا از قرن ۱۶ به بعد که دوران رنسانس شروع شد، با فلسفه مخالفت شد. دکارت فرانسوی و بیکن انگلیسی اشکالاتی به روش استدلال قیاسی گرفتند و شناخت جهان را تنها بر پایه‌ی تجربه ممکن دانستند و لذا طبیعیات را به کلی وارد علوم تجربی کردند و ریاضیات را هم نیمه تجربی دانستند. عده از اروپائیان برای جبران کمبود حاصل از نفی

(۱) - / والفلك الكلي تسعة و ذی. اولها الاطلس ثانیها الذی. حركة بطیئة تضاف له. وبالسرعة اخصصن اوله. یقطع حیث لفظ واحد قیلا. من سطح ثان هق قصومیلا.

(منظومه حکمت)

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۱۸

مسائل کلی فلسفی طرح فلسفه‌ای بر اساس علوم تجربی ریختند و به نام فلسفه‌ی علمی نامیدند. در این فلسفه از مسائل متنوع علوم تجربی، کلیاتی انتزاع و استفاده شده و چون تعمیم یافته، فلسفه و چون این تعمیم از مسائل تجربی نشأت گرفته، علمی نامیده شده است. اگوست کنت فرانسوی و فیلیسین شاله از پایه‌گذاران این روش شمرده می‌شوند.

نسبت فلسفه‌ی مزبور با علوم تجربی نسبت معرفت کم تر با یک درجه معرفت بیش تر است. زیرا همان مسائل تجربی است که تعمیم بیش تری یافته است. برخی چون کانت آلمانی در فلسفه بیش تر به مسائل مربوط به شناخت پرداخته‌اند. مکتب نقادی «کانت» که در نقد علم پی ریزی شده به منطق نزدیک تر است تا فلسفه!

### علم و فلسفه

همان‌طور که دیدیم فلسفه بر حسب اصطلاحات متعدد تحولاتی دیده و طبق روش و اصطلاحات مختلف مسائل گوناگونی پیدا کرده است.

اگر فلسفه را مطلق دانش غیر نقلی بدانیم، علم - تجربی - جزو آن خواهد بود؛ ولی اگر فلسفه را تنها به حوزه‌ی مسائل عقلی برهانی درباره‌ی جهان هستی مخصوص، و علم را محدود به مسائل تجربی کنیم، روشن است که علم از فلسفه جداست. بنابراین به خوبی پیداست که جدایی علم از فلسفه جنبه‌ی اصطلاحی دارد و هیچ‌گونه ارتباطی به اکتشافات جدید تجربی و به اصطلاح تکامل علمی ندارد. در گذشته‌ی تاریخ مسلمین، کتاب‌هایی درباره فلسفه به اصطلاح اول (همه‌ی علوم رایج غیر نقلی آن زمان) نگاشته شده است؛ که از جمله باید درة التاج قطب‌الدین شیرازی (متوفی ۱۷۰ هـ ق) را نام برد. کتاب‌هایی هم در فلسفه در حد

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۱۹

کلیات هستی و طبیعیات نوشته شده است که بسیار زیاد و از جمله اسفار مرحوم صدرالمتألهین و منظومه مرحوم سبزواری می باشند. اخیراً قسمت طبیعیات خیلی خلاصه شده و بیش تر به مسائل کلی هستی و الهیات به معنای خاص (خدا و صفاتش) پرداخته اند که از جمله دو کتاب استاد علامه طباطبائی رحمه الله (بدایه و نهایه) این طور می باشد.

اگر علت پیدایش این علم را مورد توجه قرار دهیم به خوبی می فهمیم که باید کدام يك از اصطلاحات و روش ها را بپذیریم. اساساً علت نیاز ما به این علم این است که ما طبق غریزه کنجکاوی خود می خواهیم از نظام کلی جهان آگاه شویم. می خواهیم روابط جهان هستی را بفهمیم و علت نخستین را از معلول ها تمیز بدهیم. ازلیت و یا حدوث عالم را بدانیم.

بدانیم که نظام جهان يك نظام ضروری است یا نه؟ از يك مبدأ واحد بسیط (خداوند) چگونه این همه تکثرات به وجود آمده است؟ و مسائل زیادی دیگر از این قبیل.

هیچ يك از علوم به این سؤال های ما پاسخ نمی دهند. فلسفه برای رفع این نیاز به وجود آمد. فلسفه آمد تا روابط جهان را در حد کلی بر ایمان توضیح دهد تا ما ترسیمی اجمالی از همه ی جهان داشته باشیم.

در ابتدا نام خاصی هم برای مسائل کلی هستی معین نشده بود. ارسطو پس از مباحث طبیعیات ذکر نموده بود و از این جهت نام مابعدالطبیعه گرفت. بعدها که اهمیت این مسائل بهتر روشن شد، نام خاصی پیدا کرد و به فلسفه ی اولی یا علیا یا الهیات بالمعنی الاعم (در مقابل الهیات بالمعنی الاخص که فقط مباحث مربوط به ذات و صفات خداوند را متعرض می شود) نامیده شد.

بنا به آنچه گفته شد، فلسفه مسائل مربوط به هستی (به طور عام) و

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۲۰

قوانین و اقسام هستی و طبقات هستی را مورد بحث قرار می دهد. یعنی آنچه مربوط به اصل هستی است. و از اول هم از علوم تجربی جدا بوده و اکنون هم جداست. اما اختصاص کلمه ی علم به علوم تجربی، يك اصطلاح جدیدی است که پس از رنسانس به وجود آمد و از درماندگی غرب در مسائل عقلی و کلی نشأت می گرفت. چون راه درستی به مسائل فلسفی نداشتند، آن را منکر شدند و از حریم علم به کلی خارجش دانستند تا آن جا که راسل انگلیسی گفت علم چیزی است که می دانیم، فلسفه چیزی است که نمی دانیم.

به نظر ما علم عبارت از انکشاف یا کشف واقعیت است و یا خود واقعیت که به نحوی در ذهن حاصل می شود. (هر گونه واقعیت و هر گونه کشف و انکشاف تجربی و غیره، عقلی و غیره). و بنابراین فلسفه هم علم می باشد، و خواهیم دید که شریف ترین علم است.

### تعریف فلسفه

تعریف های زیادی برای فلسفه شده است: از جمله ۱- علمی که همه ی هستی را به عنوان موضوع واحد مورد بحث قرار می دهد ۲- علمی که درباره ی کلی ترین مسائل هستی بحث می کند ۳- بحث درباره موجود قبل از هر گونه تخصص «۱» ۴- بحث در حقیقت مفاهیم بر اساس منطق عقلی «۲» ۵- علمی که بر اساس نیاز شناخت کلی جهان

(۱) -/ یعنی هر بحثی که موضوعش نفس هستی یا موجود است، بدون قید و تخصص خاصی از قبیل موجود طبیعی، موجود جوهر و موجود عرض و ... این‌ها مربوط به موجود خاص هستند که اول موضوع قید و تخصص پیدا می‌کند و سپس از عوارض آن بحث می‌شود؛ به خلاف بحث از اصالت وجود یا تشکیک وجود یا بحث از این‌که موجود یا مادی است یا مجرد و ...

(۲) -/ حقیقت مفاهیم، یعنی وجود. زیرا حقیقت مفهوم همان وجود است و مفهوم بدون وجود هیچ‌گونه حقیقتی ندارد

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۲۱

۶- علمی که درباره‌ی خدا و امور مجرد بحث می‌کند «۱» ۷- بحث از حقیقت به قدر امکان است ۸- بحث در حقیقت اشیاء و ارتباط آن‌ها ۹- استکمال نفس انسان با فراگرفتن حقایق جهان به ترتیب واقعی ۱۰- تشبیه به حضرت باری به وسیله‌ی علم به حقایق جهان ۱۱- تحول انسان از یک موجود مادی به جهانی عقلی و ذهنی شبیه جهان عینی خارج ۱۲- یک سلسله مسائل بر اساس برهان و قیاس عقلی که از مطلق وجود و احکام آن بحث می‌کند ۱۳- همان ایمان است که در آیه‌ی کریمه‌ی «**والمؤمنون کل آمن بالله وملائکته وکتابه ورسوله ...**» آمده است ۱۴- علمی که بحث از موجود بما هو موجود می‌کند. ۱۵- استکمال نفس انسانی با شناخت حقایق موجودات، آن‌طور که هستند و تحقیق بود و وجودشان به مقدار امکان با برهان، نه با ظن و گمان و تقلید ۱۶- نظم عقلی و ذهنی دادن به جهان به مقدار وسع انسان (این دو تعریف از صدرالمتألهین است) ۱۷- هر علمی که با روش قیاسی تحقیق می‌شود و تجربه در آن راه ندارد «۲» ۱۸- نظریاتی درباره‌ی جهان که در علمی خاص مطرح نیست «۳» ۱۹- تحقیقات نظری درباره‌ی موضوعاتی که هنوز شناخت دقیق آن‌ها امکان‌پذیر نیست «۴» ۲۰- بحث در موضوعاتی که نمی‌دانیم (چون از دور از حس و منطق معمولی است) و علمی چیزی است که می‌دانیم «۵» ۲۱- اکتشاف یک عده

(۱) -/ پیداست که این تعریف با سوء تفاهم از مابعد الطبیعه به وجود آمده است. خیال کرده‌اند مابعد الطبیعه یعنی بحث از ماوراء طبیعت، در حالی که دیدیم این نام

گذاری صرفاً به خاطر این بود که ارسطو این مسائل را پس از بحث طبیعیات و بدون نام و نشان خاصی ذکر کرده بود. این تعریف از برخی غربی‌ها می‌باشد

(۲) -/ این تعریف هم از برخی غربی‌ها است و شامل منطق و اخلاق و ریاضیات و ... نیز می‌شود

(۳) -/ این هم از اروپائیان است

(۴) -/ این را برتراند راسل در مصاحبه‌اش با وایت می‌گوید

(۵) -/ این را هم راسل گفته است

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۲۲

کلیات و روابط عمومی که می‌تواند روابط علوم خاص قرار گیرد ۲۲- تحقیق و کاوش در یک عده مسائلی که شناسایی دقیق آن‌ها امکان‌پذیر نیست «۱» ۲۳- بحث در الفاظ، آن‌هم برای اثبات بی‌معنا بودن اصطلاحات فلسفه

«۲» ۲۴- بحث از وجود و دو مقابله، یعنی عدم و ماهیت ۲۵- علمی که درباره هستی و انواع آن و طبقات آن و قوانین آن بحث می‌کند و ...

اگر به کتاب‌های فلسفه و تاریخ فلسفه و شرح عقاید بزرگان فلاسفه‌ی شرق و غرب رجوع شود، تعریف‌های بسیار زیادی از فیلسوفان و متفلسفان آمده است. «۳»

اگر به آن چه ما درباره‌ی علت نیاز به این علم گفتیم دوباره رجوع کنید، توجه خواهید کرد که کدام یک از این تعریف‌ها از کسانی است که فلسفه را درک کرده‌اند و کدام یک مربوط به کسانی است که فلسفه را نفهمیده‌اند و شاید دریابید که کدام یک از این تعریف‌ها از فلاسفه‌ی شرق اسلامی می‌باشد و کدام یک از غربی‌هاست. راسل، تاریخ فلسفه نوشته است؛ لیکن نوشتن تاریخ فلسفه با درک عمق فلسفه فرق دارد. وقتی او می‌گوید در آینده فلسفه اهمیت خود را حفظ نمی‌کند و پیشرفت علم موجب کاهش ارزش فلسفه می‌شود. شما خود توجه دارید که او چه درکی از فلسفه دارد؟

---

(۱) -/ ۲۱ و ۲۲ را وایتهد و هربرت اسپنسر گفته‌اند و به فلسفه‌ی علمی مربوط می‌شود

(۲) -/ لودویگ ویتگنشتاین در کتاب تحقیقات فلسفی

(۳) -/ از جمله: سیر حکمت در اروپا به قلم فروغی، تاریخ فلسفه از دکتر هومن، فلسفه‌ی معاصر اروپائی به قلم بوخسکی، فیلسوفان بزرگ به قلم یاسپرس و ترجمه‌ی دکتر مبشری. تاریخ فلسفه‌ی غرب به قلم راسل، اسفار مرحوم صدرالمتألهین، منظومه‌ی مرحوم سبزواری، علم کلی مهدی حائری، فلسفه‌ی تحلیل منطقی، تاریخ فلسفه به قلم ویل دورانت، تاریخ فلسفه به قلم امیل بریه، فلسفه علمی به قلم فیلیسین شاله و ...

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۲۳

وایت هم که در برابر راسل می‌خواهد فلسفه را اهمیت بدهد، می‌گوید که علم هرچه پیش برود، احتیاج به تعمیم دارد و آن بحث فلسفی است.

این مطلب را اگوست فرانسوی هم گفته است. این‌ها همه فلسفه را مأخوذ از علم می‌دانند و فایده آن را فقط تعمیم دادن به مباحث علوم تجربی می‌دانند.

فیلیسین شاله این جمله را از اگوست کنت نقل می‌کند که فلسفه‌ی قدیم در عین این که مولود وهم و خیال است، این حسن را داشت که کلی بود و نظریه جامعی راجع به جهان داشت و احتیاج ذهن بشر را از این راه برمی‌آورد.

این جمله از این نظر که فلسفه را منحصر به تعمیم دادن مباحث علمی ندانسته، صحیح است. لیکن از این نظر که فلسفه را مولود وهم و خیال می‌داند پیداست که گوینده‌ی آن براهین امور عامه‌ی فلسفه را درک نکرده و یا فلسفه را تنها از دیده‌ی مباحث طبیعیات فلسفه نگریسته است.

تعریف‌های شماره‌های ۲۳ و ۲۲ و ۲۰ و ۱۹ و ۱۷ و ۶ نیز هر کدام از نقص دریافت تعریف کنندگان این علم حکایت دارد.

فرانسیس بیکن فرانسوی فلسفه را بر اساس قوای ادراکی انسان تقسیم کرده و چنین گفته است چون انسان سه قوه ذهنیه دارد: حافظه و متخیله و عقل، پس علوم سه دسته‌اند: تاریخ برای حافظه، که آن هم به تاریخ مدنی و تاریخ

طبیعی تقسیم می‌شود. شعر از متخیله (که به منظوم و غیر منظوم تقسیم می‌شود)، و فلسفه از عقل است که سه موضوع دارد: خدا و طبیعت و انسان.

به هر حال از آن‌چه گذشت به خوبی دریافت می‌شود که فلسفه‌ای که مورد نظر ماست (و از اول هم همین بوده و تنها نزد عده‌ای به انحراف و

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۲۴

سپس به ابتدال کشیده شده است) علم به هستی و انواع و قوانین آن به طور کلی به اندازه‌ی امکان می‌باشد و وقتی مسائل هستی به طور کلی درک شوند، در حقیقت همه‌ی جهان در ذهن ما حضور به هم رسانیده و ما جهانی ذهنی شبیه جهان خارجی خواهیم شد.

ناگفته نماند که منظور از لفظ حکمت نزد مسلمین همان فلسفه است.

گفته‌اند که منظور از آیه قرآن «**ومن یوت الحکمة فقد اوتی خیراً کثیراً**» (۱) یعنی به هر کس حکمت داده شود خیر زیادی به او داده شده است، نیز همان فلسفه است. حکمت، هر مطلب محکم و حقی است و بنا بر این باید با برهان یقینی ثابت شده باشد و با دلیل یقینی به جهان نگریسته شود، و این همان فلسفه است. فلسفه‌ی عملی هم (چون اخلاق و سیاست و ...) نیز هر چند برهان یقینی عقلی ندارد، ولی به هر حال با دلیل‌های محکم نسبی (طبق متد استدلال حکمت عملی) باید ثابت شود.

#### موضوع و هدف فلسفه

مشهور علما معتقد بوده‌اند هر علمی موضوعی می‌خواهد که محور مباحث آن علم باشد و می‌گفته‌اند امتیاز علوم از یک دیگر به امتیاز موضوعات آن‌هاست. شاید اولین مرتبه ارسطو این مطلب را گفته و سپس دیگران هم پذیرفته‌اند. آنگاه برای کشف موضوع هر علمی گفته‌اند موضوع هر علمی آن چیزی است که از عوارض ذاتی آن در علم مزبور بحث می‌شود. هر محمولی که برای موضوعی ثابت شود، عارض بر آن موضوع می‌باشد، ولی عوارض بر دو نوع هستند: عرض قریب و عرض غریب. به طور کلی نه قسم محمول داریم که عارض بر موضوع می‌شود:

۱- محمولی که بدون واسطه‌ی چیزی عارض بر موضوع می‌شود و این

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۲۵

خود سه قسم است: **الف** محمولی که مساوی با معروض باشد. مانند هر درک‌کننده‌ی کلیات درک امور غیر عادی را نیز دارد (این موضوع و محمول با هم مساوی هستند و همه جا با هم صدق می‌کنند) **ب** محمولی که اعم از موضوع خود باشد. مانند درک‌کننده‌ی کلیات حیوانیت هم دارد **ج** محمولی که اخص از موضوع خود باشد. مانند حیوان درک کلیات می‌کند. (یعنی برخی حیوان‌ها).

۲- محمولی که با واسطه بر موضوع خود حمل می‌شود و واسطه‌ی آن هم جزء اعم خود موضوع است. مانند انسان

جاگیر و اشغال کننده‌ی فضا است؛ که علت حکم مزبور جسم بودن انسان است که جزء ذات آن است، آن هم جزئی اعم که در اجسام دیگر نیز هست.

۳- محمولی که به واسطه‌ی جزء مساویش بر موضوع حمل می‌شود.

مانند انسان امور غیر عادی را درک می‌کند و چون انسان درک کلیات عادی را دارد پس غیر عادی را نیز درک می‌کند و درک کلیات جزو ذات انسان است. انسان را «حیوان ناطق» تعریف کرده‌اند؛ یعنی حیوان درک کننده‌ی کلیات. «۱»

۴- محمولی که به واسطه‌ی چیزی خارج از موضوع، ولی مساوی با آن عارض بر موضوع شود. چون ادراک کننده‌ی کلیات شگفتی هم دارد. یعنی چون امور غیر عادی را هم درک می‌کند.

۵- محمولی که به واسطه‌ی چیزی خارج از موضوع، ولی اعم از آن بر موضوع عارض شود. چون بعضی چیزهای سفید متحرک هستند یعنی آن‌ها که جسم هستند و چون جسم هستند.

(۱) -/ این اصطلاح اهل منطق و فلاسفه بوده، و گرنه نطق در لغت به این معنی نیامده است. حتی قدمای علما این اصطلاح را نداشته‌اند. مقصود الطالب، به قلم مؤلف

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۲۶

۶- محمولی که به واسطه‌ی چیزی خارج از موضوع، ولی اخص از آن بر موضوع عارض شود. چون بعضی حیوان‌ها ضاحک هستند یعنی آن‌ها که انسانند و چون انسانند.

۷- محمولی که به واسطه‌ی چیزی خارج از موضوع، ولی مباین با آن بر موضوع عارض شود. چون آب داغ است یعنی آب‌هایی که مجاورت با آتش دارند.

به همین جهت قدما می‌گفته‌اند هر محمولی که بدون واسطه یا با واسطه‌ی جزء مساوی یا خارج مساوی عارض بر موضوع شود، عرض قریب و ذاتی است و باقی عرض غریب و غیر ذاتی هستند. ولی متأخرین معتقدند که وساطت جزء اعم نیز ضروری به ذاتی بودن نمی‌زند. «۱»

از تقسیم بندی مزبور درباره‌ی عوارض و امتیاز دادن عرض ذاتی از غریب می‌توان دریافت نمود که اختصاص دادن عرض ذاتی به اقسام مزبور برای این است که تصور می‌کرده‌اند در این اقسام محمول رابطه‌ی مستقیمی با موضوع دارد و بدون نیاز به دلیل دیگری برای موضوع ثابت است و بنابراین بهتر است که عرض ذاتی را این طور تعریف کنیم محمولی که مقتضای موضوع است بنفسه. یعنی اگر موضوع به خودی خود محمول را اقتضا کند و نیازی به دلیل دیگری جز دقت در خود موضوع نباشد، محمول مزبور عرض ذاتی است. «۲» و بنابراین محمول بی‌واسطه یا باواسطه جزء مساوی و حتی باواسطه جزء اعم ذاتی است. زیرا به هر حال به اقتضای نفس ذات است و دلیل دیگری نمی‌خواهد؛ ولی محمول به

(۱) -/ میر سید شریف جرجانی و قطب رازی و محقق لاهیجی در شوارق گفته‌اند که حق با قدماست ر. ک: مقصود الطالب، ص ۷۴

(۲) -/ این تعریف از کتاب برهان ابن سینا استفاده می‌شود و اینجانب نیز در کتاب المنطق المقارن همین را به کار بسته‌ام



### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۲۷

واسطه‌ی خارج، هر چند مساوی، عرض غریب و غیر ذاتی می‌باشد.

گفتیم موضوع هر علمی چیزی است که از عوارض ذاتی آن در علم مزبور بحث شود. مثلاً در علم منطق درباره‌ی خصوصیات قیاس و معرف و قضیه و ... بحث می‌شود. بحث‌هایی که مربوط به خود این‌هاست، عرض ذاتی است. مثلاً قیاس به خودی خود چهار نوع تصور می‌شود:

قسم اول (برهان) آن بنفسه نتیجه می‌دهد و بدیهی است که نتیجه می‌دهد، قضیه چند جزء دارد، کلی چگونه مفهومی است، و همین‌طور سایر مباحث منطق.

در فلسفه هم اگر بخواهیم ببینیم چه موضوعی دارد، باید بحث‌هایش را ببینیم. می‌بینیم که مباحث فلسفه درباره‌ی وجود و عدم و ماهیت، و روابط وجودها و اقسام وجود می‌باشد که این‌ها همه از ذات وجود استخراج می‌شوند، و یا درباره‌ی عدم و ماهیت هستند که به قیاس و به نسبت با وجود درک می‌شوند. پس می‌گوییم موضوع فلسفه نفس وجود است، یا وجود و دو مقابله‌ی عدم و ماهیت.

برخی از علما معتقدند که علم اساساً موضوع خاصی نمی‌خواهد و امتیاز علوم هم از یک‌دیگر با امتیاز اغراض و نتایج آن‌هاست. وقتی یک عده مسائل خاصی یک نتیجه را می‌دهند و غرض واحدی را تعقیب می‌کنند، این‌ها جزو یک علم هستند و مسائل دیگری که هدف دیگری را تعقیب می‌کنند علم دیگری را تشکیل می‌دهند. از این دسته مرحوم آخوند رحمه الله صاحب کفایة الاصول می‌باشد.

بعضی دیگر معتقدند تمایز علوم به نفس ذات مسائل آن علم بوده و ربطی به موضوع و غرض ندارد. این عقیده‌ی استاد بزرگوارم، رهبر انقلاب اسلامی ایران می‌باشد. معظم له معتقد است که غرض (چه غرض از

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۲۸

تدوین علم منظور باشد و یا غرض از تعلم و یادگیری آن) در رتبه‌ای پس از رتبه‌ی ذات مسائل علم قرار دارد و نمی‌تواند منشأ وحدت ذاتی خود مسائل علم باشد. تمایز موضوعی و بحث غرض ذاتی هم که به هیچ وجه قابل تطبیق بر بسیاری علوم نیست، مثلاً جغرافیا و تاریخ. زیرا مباحث این گونه علوم تدریجاً با زحمت دانشمندان به وجود آمده و هر کسی قسمتی درباره‌ی شخص یا قوم یا محلی ذکر کرده است. هدف از جغرافیا از اول بحث از احوال و عوارض کره‌ی زمین نبود و کره‌ی زمین را هم به عنوان موضوع واحد در نظر نداشته‌اند. با این که می‌گویند موضوع جغرافیا کره‌ی زمین است، تاریخ هم همین‌طور، می‌گویند بحث از حوادث واقعه در زمان با این که نویسندگان تاریخ از آغاز چنین نظری نداشته‌اند.

در فلسفه هم بحث از ماهیت و عدم و کیفیت معاد و غیره از عوارض وجود نمی‌باشد. در فقه هم مباحث ارث و نجاسات و مطهرات از عوارض موضوعی که برای فقه گفته‌اند، یعنی عمل مکلف، نمی‌باشند و بنابراین تمایز علوم با تمایز ذات مسائل است که سنخیت واحدی با هم دارند و وجدان ما، خود تشابه و سنخیت و رابطه آن‌ها را درک می‌کند.

قضاوت میان این عقاید گوناگون را باید در کتاب‌های مفصل‌تر فلسفه و علم اصول جستجو نمود. آنچه اینک به نظر لازم می‌رسد این است که بگوییم به طور کلی علوم بر دو دسته‌اند: علوم عقلی برهانی، چون فلسفه و ریاضیات؛ و علوم دیگر. در علوم عقلی برهانی تنها دلیل حاکم در مسائل آن علم قیاس‌های برهانی است که از قضایای یقینی تشکیل شده باشند و قضیه یقینی قضیه‌ای است که موضوع آن بنفسه اقتضای محمول آن را داشته باشد تا بدون اتکا به دلیل دیگری خود قابل تحقیق باشد.

لازمه‌ی این گونه قضایا و برهان‌های متشکل از این قضایا این است که

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۲۹

در این علوم فقط از عوارض ذات موضوعات مسائل بحث شود.

موضوعات مسائل به جهت روابطی که با یک‌دیگر دارند به موضوع واحد برمی‌گردند.

و بنابراین در علوم عقلی برهانی، موضوع معینی داریم و امتیاز علوم هم با همان موضوع می‌باشد. البته از این نظر که موضوع هر چند با وساطت موضوعات مسائل، جزو مسائل علم می‌باشد، می‌توان گفت تمایز علوم به نفس مسائل است. لیکن اگر گفته شود تمایز علوم به نفس مسائل است، می‌توانیم بپرسیم هر مسئله سه جزء دارد موضوع و محمول و نسبت؛ کدام یک را می‌گویید تمایز را با محمولات مسائل می‌گیرید یا موضوعات یا نسبت‌ها.

البته، آنچه گفتیم درباره علوم عقلی برهانی بود. در علوم دیگر به قیاس روش علوم برهانی می‌توان گفت موضوع واحدی می‌خواهند لیکن برهان و دلیل روشی ندارد و صرفاً به روش علوم عقلی در این‌ها هم این‌طور گفته می‌شود. و می‌توان گفت تمایز آن‌ها با سنخیت وحدت مسائل آن‌ها می‌باشد.

برگردیم به اصل بحث: موضوع فلسفه، وجود و دو مقابله (عدم و ماهیت) است که در فلسفه درباره‌ی آن‌ها بحث می‌شود. بحث از معاد هم در حقیقت بحث از عوارض وجود است که حرکت صعودی وجود طبیعی چگونه می‌باشد.

#### هدف

هدف از فلسفه آگاهی به جهان است که یکی از کمالات بزرگ انسانی است. همه آگاهی‌های دیگر در صورتی ارزش دارند که در ارتباط با آگاهی

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۳۰

مربوط به کل جهان انجام یابند تا بتوانند حرکت‌های طبیعی را با انسانی، و حرکت‌های مختلف انسانی را از فرد و جامعه و جوامع گوناگون، با یک‌دیگر در خط واحد مشخصی ببینند تا بتوانند در اعمال خود حرکتی همگون در جهان داشته باشند.

آگاهی مزبور برای رهبران فکری و عملی جوامع انسانی بیش‌تر ضرورت دارد، و چون در مباحث وجود ذهنی می‌آید- انشاء الله- که علم و آگاهی، دریافت حقیقت اشیاء می‌باشد، بنابراین آگاهی به جهان خارج، دریافت حقیقت جهان (به قدر امکان) است و به تعبیر دیگر واجد یک جهان ذهنی بودن است، شبیه جهان عینی خارج.

مجموعه آثار آیت الله العظمی گرامی \_\_\_\_\_ از طرف دیگر همه‌ی آگاهی‌های انسان، کمالات و جودی شخص هستند، و بالاخره به وجود برمی‌گردند که موضوع فلسفه می‌باشد و بنابراین هدف از فلسفه جزء خود فلسفه است و خارج از آن نمی‌باشد. این است که گفته‌اند. **الفلسفه مقصوده لذاتها. (دقت کنید).**

### توجه کنید که

۱- استدلال‌هایی که در فلسفه می‌شود یا از حاق ذات وجود و با دقت در احکام خود وجود می‌باشد (در عدم و ماهیت نیز همین‌طور)، و یا از راه «خلف» که اگر چنین نباشد چنان می‌شود و آن محال است. استدلال از علت بر معلول که دلیل «لمی» خوانده می‌شود در مسائل عامه فلسفه امکان ندارد، زیرا وجود علتی خارج از خود ندارد، و اساساً در عالم چیزی جز وجود نیست که علت آن بشود. چنان‌که استدلال از معلول بر علت که اصطلاحاً دلیل «انی» خوانده می‌شود نیز در فلسفه نیست، زیرا اساساً دلیل مزبور تمام نیست. اگر علم به معلول به وصف معلولیت و با توجه به معلولیت داریم، باید در رتبه پیش از آن علم به علت داشته باشیم. زیرا رتبه‌ی علت قبل از معلول است! و بنابراین دلیل‌های

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۳۱

فلسفی از راه لوازم عمومی وجود می‌باشند که از بطن وجود استخراج می‌شوند مثلاً از دقت در خود وجود، و در لوازم اصالت مهیت، اصالت وجود را کشف می‌کنیم و همین‌طور.

۲- فلسفه از همه‌ی علوم شامل تر و اعم می‌باشد زیرا درباره‌ی وجود بحث می‌کند که همه‌ی هستی را دربردارد.

۳- علوم دیگر به فلسفه نیاز دارند، ولی فلسفه به آن‌ها نیاز ندارد. زیرا هر علمی باید ابتدا موضوع خود را اثبات کند و سپس درباره‌ی عوارض آن بحث کند. اثبات وجود (برای هر موضوع) جایز در فلسفه است که به‌طور عام اثبات می‌شود.

۴- محمولاتی که عارض بر موضوعات مسائل فلسفی می‌شوند یا نفس موضوع فلسفه هستند مثل هر موجودی وحدت دارد، که وحدت عین وجود است (توضیح این مطلب در بحث وحدت و کثرت می‌آید، ان شاء الله) و یا اخص از موضوع علم هستند، مثل بحث از علیت برخی موجودات، که همه موجودات علت نیستند و موجود علت، اخص از موجود به‌طور کلی می‌باشد.

۵- مسائل فلسفی بیش‌تر برعکس آورده می‌شوند به این معنی که موضوع به جای محمول (و برعکس) می‌نشیند. مثلاً گفته می‌شود واجب الوجود موجود است، یا اصالت برای وجود است، که در حقیقت این‌طور است. بعضی موجودات واجب هستند، یا وجود اصیل است. اصالت و یا وجوب حکمی است که برای وجود و موجود ثابت می‌شود.

### مخالفت با فلسفه

در گذشته مخالفت‌های شدیدی با فلسفه و فیلسوفان شده است.

برخی مخالفت‌ها جنبه‌ی مذهبی داشته است. تصور می‌کرده‌اند فلسفه

## فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۳۲

خط مشی مذهبی ندارد و بلکه راه مذهب را منحرف می‌کند. سید قطب مصری معتقد بود که فلسفه‌ی اسلام باید فقط از قرآن و حدیث و سیره و روش‌های علمی پیامبر اخذ شود. نامبرده در کتاب عدالت اجتماعی در اسلام می‌گوید که فلسفه‌ی واقعی و حقیقی اسلام را نباید نزد ابن سینا و ابن رشد و فارابی و از کسانی که اسم فلاسفه‌ی اسلام بر آن‌ها اطلاق می‌شود طلب نمود. فلسفه‌ی اینان، همه سایه‌هایی از فلسفه‌ی یونان است که به حسب حقیقت با روح اسلام بیگانه است. فکر اصیل کلی اسلام را درباره‌ی اصول نظری آن باید از قرآن و حدیث و سیره و روش‌های علمی پیغمبر جستجو نمود و این‌ها برای کسی که اهل بحث و دقت بوده و در صدد فهم طرز فکر کلی اسلام - که مصدر و سرچشمه تعالیم و قوانین آن است - باشد کافی است. اسلام رابطه‌ی بین خالق و مخلوق، هستی و حیات و انسان، و پیوند انسان و روح وی، و فرد اجتماع، و فرد و دولت و بین همه ملل جهان، و بین نسلی با نسل‌های دیگر و غیره را دربر دارد و همه‌ی این‌ها را به یک فکر کلی و جامع که حدودش در فروع و تفصیلات ملاحظه می‌شود، مربوط نموده است و همین است فلسفه اسلام! و من می‌خواهم آن را طرز فکر اسلام بنامم. «۱»

در کتاب‌های برخی از نویسندگان معاصر کشور خودمان نیز همین مطلب به چشم می‌خورد. یکی از نویسندگان محترم معتقد است که فلسفه چیزی جز خیالبافی نیست. در قرآن همه جا دستور رجوع به طبیعت داده شده و به «سیر فی الأرض» سفارش شده است و هرگز مردم را دعوت به استدلال‌های فلسفی نکرده است. «۲»

(۱) -/ عدالت اجتماعی در اسلام، ص ۷۰

(۲) -/ راه طی شده، از مهندس بازرگان

## فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۳۳

این دو جمله را از این دو شخصیت به عنوان نمونه ذکر کردیم؛ «ورنه سخن بسیار است». مقدمه‌ی اسفار را ببینید که مرحوم صدرالمتألهین چه قدر ناراحت است که عده‌ای تبلیغات مسموم به راه انداخته‌اند که فلسفه بدعت است. غزالی در کتاب «تهافت الفلاسفه» بیست مسأله از عقاید مختلف فلاسفه را جمع‌آوری کرده است که یکی از آن‌ها مسأله‌ی حدود و قدم جهان می‌باشد و ابن سینا را به علت اعتقاد به قدم عالم تکفیر کرده است.

گاهی یک جمله‌ی مبهم گفته می‌شود که گفتنش زحمتی ندارد ولی پاسخ گفتن و روشن کردن محتوای آن دردسر دارد. باید به طور خلاصه پرسید منظور از خیالبافی چیست؟ می‌خواهید بگویید فلاسفه هرچه گفته‌اند تخیلات نفسانی و بدون هیچ برهان عقلی بوده است؟ یعنی استدلال‌هایی که بر اثبات صانع یا وحدانیت او ذکر کرده‌اند همه غلط و تخیلات است! و باید فقط از راه سیر فی الأرض به خدا رسید؟ این مطلب که خیلی بی‌انصافی است!

اساساً سیر فی الأرض و دقت در مظاهر قدرت الهی در طبیعت مگر ما را جز به نظم دقیق جهان می‌رساند؟ و اما بررسی این که آیا نظم مزبور، ذاتی ماده و حرکت ذاتی تکاملی ماده است یا مربوط به علتی خارج از ماده؟ و آن علت خارجی ابدی و ازلی است و علیت ابدی دارد، یا فقط در احداث طبیعت منظم، دخالت داشته و دیگر نیست! یا هست و علیت ندارد، و اساساً وجود علت نخستین از نظر کمالات چگونه است؟ و معنای لاحدی و اطلاق وجود

مجموعه آثار آیت الله العظمی گرامی \_\_\_\_\_ ۱۳  
و بی نهایت بودن کمالات او چیست؟ و بسیاری مسائل دیگر... آیا دقت در طبیعت و علوم طبیعی می تواند این مسائل را به ما بفهماند؟

فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۳۴

مگر خود قرآن بر برهان و دلیل عقل تکیه نکرده است؟ آیا تسبیح کل جهان برای خداوند را می توان با علوم طبیعی فهمید؟ و یا شعور همه ی جهان نسبت به علت خویش از مباحث علوم طبیعی است؟ شما این تعبیرات روایات و آیات را چگونه با علوم طبیعی توجیه می کنید:

**هو الله احد، اعوذ بنور وجهك الذي اضاءت له السموات والارضون، يافاقد كل مفقود**  
(دعای ماه رجب)،

**كل مسمى بالوحدة غير قليل**

(نهج البلاغه)،

**ومن حده فقد عدّه، لا يقال متی، ولا يضرب له امدٌ بحتی، الظاهر لا يقال مما، والباطن لا يقال فیما، لا تحدّه الصفات، بتجهیره الجواهر عرف ان لا جوهر له ...» (۱)**

تحقیق در این مطالب فقط با روش عقلی میسر است. البته فلاسفه محقق اسلام هم به متون مذهبی توجه دارند و از آن استفاده می کنند.

نهایت این که چون در مباحث عقلی تعبد معنی ندارد، استفاده از ادله ی نقلی در این گونه مباحث در حد راهنمایی به واقعیت است نه به عنوان تعبد و حجیت. البته اختلاف نظر در نوع برداشت از متون مذهبی وجود دارد و ممکن است مثلاً صدرالمتألهین از آیات قرآن مربوط به معاد مطلبی برداشت کند که ما آن طور برداشت نکنیم؛ لیکن این اختلاف نظرها در همه ی علوم به خصوص علم فقه وجود دارد و این خود نشانه ی دمکراسی فکری اسلام است و موجب طرد گروهی خاص نمی باشد. این است که در فلسفه هم تفکرات مختلفی وجود دارد و فی المثل عقیده ی به قدم و ازلیت جهان (اعم از طبیعت) که نزد غزالی موجب تکفیر می شود، نزد بسیاری از فلاسفه کمال توحید می باشد.

برخی از این گونه مخالفین فلسفه، که از جنبه ی مذهبی با فلسفه

---

(۱) -/ر. ک: خدا در نهج البلاغه: نوشته ی مولف

فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۳۵

مخالفند برخی روایات را مورد استشهاد خود قرار می دهند و استدلال می کنند. از جمله این روایت که مرحوم محدث قمی رحمه الله در کتاب سفینه البحار ذکر کرده که امام حسن عسکری علیه السلام به ابوهاشم جعفری فرموده است:

«زمانی می آید که مردم رخسارهای خندان و بشاش دارند لیکن دلهايشان گرفته و تاریک است. سنت در میانشان

بدعت است و بدعت، سنت، مؤمن در میان آن‌ها تحقیر می‌شود و فاسق محترم می‌باشد. فرماندهانشان ستمگرانند و علمایشان به دربار ستمگران رفت و آمد می‌کنند. ثروتمندانشان غذای فقرا را می‌دزدند و کوچک‌ترها بر بزرگان تقدم می‌جویند. هر نادانی نزد آن‌ها خوب و هر حيله‌گری فقیر محسوب می‌شود. میان افراد خالص و مشوب فرق نمی‌گذارند و میش را از گرگ جدا نمی‌کنند. علمایشان بدترین مخلوقات الهی در زمین هستند؛ زیرا به فلسفه و تصوف تمایل می‌کنند! و به خدا قسم این‌ها اهل دشمنی و انحراف (یا شغل طلب) هستند. در دوستی مخالفین ما افراط می‌کنند و شیعیان و دوستان ما را گمراه می‌کنند. اگر به منصبی دست یافته از رشوه سیر نمی‌شوند و اگر طرد شده و کنار گذاشته شوند ریاکارانه عبادت خدا می‌کنند. بدانید که این‌ها قاطعان طریق هستند... این مطلب از اسرار ماست و جز از اهل سر ما مکتوم مدار.»

در حدیث دیگری، امام به دو نفر از علمای اهل تسنن می‌گوید:

«به شرق و غرب بروید به خدا قسم هیچ علم درستی پیدا نمی‌کنید مگر آنچه از نزد ما اهل بیت خارج شود.» (۱)

(۱) -/ وسائل الشیعة، باب ۸۴، احکام اولاد، حدیث ۳ و ۲

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۳۶

به همین جهت امام از اصحاب خود می‌خواهد که با علوم خویش خود را مستغنی کنید تا محتاج دیگران نشوید. وقتی یکی از اصحاب ما با فهم خود خویشتن را بی‌نیاز نسازد، محتاج آن‌ها می‌شود و وقتی محتاج آن‌ها شد، او را ناآگاهانه در گمراهی خودشان وارد می‌کنند. (۱)

با دقت در این دو حدیث اخیر به خوبی استفاده می‌شود که مخالفت با فلسفه (اگر روایت آن درست باشد و البته سند معتبری ندارد) به این علت است که مباحثی که به عنوان فلسفه به مشتاقان تحویل می‌داده‌اند، فلسفه‌ی واقعی نبوده و تحت پوشش فلسفه مطالب فاسد و به تعبیر ما «ضلالت» خود را به آن‌ها منتقل می‌کرده‌اند.

واقعیت هم این است که با سیر تکاملی فلسفه، این علم اینک به جایی رسیده است که به آن چه به نام فلسفه در زمان ائمه به مردم القا می‌کرده‌اند چندان تناسبی ندارد. آن مقدار از فلسفه‌ی واقعی هم که در آن زمان بوده در اختیار متفلسفان و حکمای دروغینی که در فکر نان و آب بوده‌اند، بوده است، و گرنه امام با استدلال صحیح عقلی برای اثبات خداوند یا صفات آن که مخالف نبوده است. (۲)

در حدیث آمده است که یونس بن یعقوب می‌گوید: «در حضور امام

(۱) -/ وسائل الشیعة، باب ۸۴، احکام اولاد، حدیث ۳ و ۲

(۲) -/ غزالی با آن همه پافشاری در رد فلسفه بیشتر به سه مسأله تکیه دارد و فقط همین سه مسأله را در عقاید فلاسفه موجب کفر و زندقه می‌داند: ۱- اعتقاد به قدم عالم، ۲- اعتقاد به عدم علم خدا به جزئیات، ۳- انکار حشر جسمانی. ولی مسأله‌ی دوم و سوم را فقط عده‌ای گفته‌اند و نباید به پای همه حساب شود و در مسأله اول هم اگر دقت شود کمال توحید است و از اعتقاد به الهیت خداوند ناشی می‌شود. البته ممکن است عقیده‌ی مزبور را برخلاف ظاهر آیات بدانیم. به کتاب خدا در نهج البلاغه به قلم نویسنده رجوع شود. در آنجا توضیح داده شده است که شاید روایات، نظریه‌ی حدوث زمانی بعدالقدم را می‌گوید. لیکن این‌طور هم نیست که هر کس قائل به ازلیت

و قدم عالم شود مساوی با کافر باشد. او می‌گوید: خداوند همیشه فیاض است، این صفت ذاتی اوست، پس همیشه خلقی بوده و گرنه انقطاع فیض لازم می‌آید

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۳۷

صادق علیه السلام بودم که مردی از اهل شام وارد شد و گفت من شخصی دانشمند در علوم کلام و فقه و موارث هستم و آمده‌ام تا با اصحاب شما مباحثه کنم. سپس حضرت فرمود: یونس، اگر کلام را به خوبی می‌دانستی با او مناظره می‌کردی! یونس گفت واحسرتا ... ولی شنیدم شما از کلام نهی می‌کردید و می‌گفتید ... وای بر اصحاب کلام که می‌گویند این می‌شود و آن نمی‌شود ... این معقول است و آن نامعقول. حضرت فرمود این را گفتم در صورتی که حرف‌های ما را رها کرده و هر چه خود می‌خواهند بگویند ...». «۱»

نظیر همین مطلب در روایتی دیگر در شرح آیه‌ی «**وجادلهم بالتی هی احسن**» (به بهترین وجه مناظره کن، ۱۲۵ نحل) آمده است. و بنابراین نوع خاصی از فلسفه و شناخت، طرد شده است. همان نوع غیر واقعی و رسمی دربار خلیفه.

به هر حال اعتبار فلسفه به معنای واقعی آن، ذاتی است و با هیچ عنوان سلب نمی‌شود، واقعیت، و بحث از واقعیت که نمی‌تواند بد باشد، فقط می‌توان گفت باید بیش تر دقت کرد و به خصوص آیات و روایات را هم به خوبی دید تا جهات مختلف لازم برای کشف واقعیت کاملاً دیده شود.

۲- عده‌ای دیگر می‌گویند اگر فلسفه چیز خوبی بود، این همه اختلافات میان فلاسفه نبود. این‌ها در بسیاری مسائل با یک دیگر اختلاف دارند و این خود دلیل عدم اعتماد به فلسفه است. «۲»

این هم مثل این است که بگوییم اگر فقه چیز خوبی بود، این همه اختلافات میان فقها نبود. در همه‌ی علوم اختلافاتی هست. اختلافات عقاید علمی دلیل بطلان علم نیست، بلکه فقط موجب لزوم دقت بیش تر در مسائل آن است.

(۱) -/ اصول کافی، باب الاضطرار الی الحجة، حدیث ۴

(۲) -/ محدث امین استرآبادی در کتاب فوائد المدینه

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۳۸

۳- می‌گویند خود فلاسفه مسائل مهم جهانی را نشناخته‌اند، ما دیگر می‌خواهیم چه کنیم. مثلاً ابن سینا را ببینید چگونه به جهل خود اعتراف می‌کند. بهمینار از او پرسید چه طور برخی قوای نفس ادراکی و برخی غیر ادراکی هستند با این که همه قوای یک ذات می‌باشند؟ ابن سینا در پاسخ گفت: «این مطلب را کشف نکرده‌ام». «۱»

و نیز او پرسید: اگر یک چیز ثابتی را در انسان و حیوان نشانم بدهی ممنون می‌شوم. ابن سینا گفت: اگر بتوانم ... که نمی‌توانم. «۲» و باز بهمینار از او پرسید آیا غیر از انسان، حیوانات دیگر نیز شعور و علم به ذات خود دارند و دلیل این مطلب چیست؟ ابن سینا گفت: باید فکر کنم. «۳»

همچنین در نامه‌ای به یکی از شاگردانش می‌نویسد در این مسأله دقت کردم، برخی از جواب‌ها را به قدر کافی دادم

و برخی را به اشاره و شاید از پاسخ برخی هم عاجز باشم. «۴»  
 ابن سینا نتوانست مجرد قوه‌ی خیالی انسان را اثبات کند و بدین جهت در مسأله بقای نفس پس از مرگ دچار تحیر شد. گاهی در «مجالس سبعه» می‌گفت نفس پس از مرگ بقا ندارد، و زمانی معتقد شد که چون انسان برخی مطالب اولیات را می‌داند، پس از مرگ بقا دارد. «۵»  
 آری موارد جهل فلاسفه بسیار است، لیکن این‌ها از عظمت آن‌ها و فلسفه نمی‌کاهد. مگر فقها و علمای سایر علوم همه‌ی مسائل آن علوم را می‌دانند.

(۱) -/ به نقل از اسفار، ج ۹، ص ۱۱۰

(۲) -/ همان، ص ۱۱۱

(۳) -/ همان

(۴) -/ همان، ص ۱۱۳

(۵) -/ همان، ص ۱۱۵

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۳۹

تعبیرهای «احوط» و «اشکال» و «تأمل» در میان فقها زیاد است. مرحوم صدرالمتألهین شیرازی با آن عظمت و دقت و قدرت فهم در بحث شوق ماده به صورت می‌گوید «من چون مواظب ادب نسبت به اساتید علمی خویش که شبیه پدران روحانی عقلانی‌ام در عالم عقول مقدسه هستند می‌باشم، هرگز به خود اجازه نمی‌دهم در مسأله‌ای که مثل ابن سینا که خداوند در دو جهان عقلی و مثالی منزلتش را بزرگ داشته و درجات علم و عمل بلند مقامش گرداند، به عجز خود اعتراف نموده است بخوام اظهار کشف حقیقت کنم، بلکه سکوت را ترجیح داده و من هم چون او اعتراف به عجز می‌کردم گرچه برای من مطلب روشن است...». «۱»

مرحوم صدرالمتألهین در جای دیگری می‌فرماید ابن سینا چندان گرفتار مشاغل مادی نبوده است و شگفت است که هر وقت بحث‌های او از مرز امور عامه و احکام کلیه گذشته و به تحقیقات وجودی می‌رسد ذهن او کند می‌شود و عاجز می‌ماند. «۲»

ولی این عجزها و اعتراف‌ها هیچ‌کدام نمی‌توانند ارزش علمی را که بر پایه‌ی عقل بنا شده است پایمال کننده این‌ها دلیل عدم غرور آن‌ها و آزاد فکریشان است.

۴- عده‌ای فلسفه و همه‌ی مباحث عقلی را که بر پایه‌ی قیاس و برهان است، باطل و بی‌اساس می‌دانند و راه تحقیقات قیاسی را بیراهه می‌شمارند. برتراند راسل انگلیسی با این که مختصر عقیده‌ای به فلسفه دارد و در پاسخ سوال «وایت» درباره‌ی فایده فلسفه می‌گوید: «فلسفه دو فایده دارد ۱- زنده نگه داشتن تحقیقات درباره‌ی چیزهایی که هنوز به



### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۴۰

حیطه‌ی دانستنی‌های علمی نیامده و فلسفه می‌تواند یک شناخت اجمالی بدهد ۲- چیزهایی در فلسفه جزو دانستنی‌ها می‌دانستیم و بعداً می‌فهمیم که نفهمیده بودیم. و این خلاف درآمدن برخی عقائد، ما را از اعتقاد جزمی افراطی به علوم بازمی‌دارد! و لذا فلسفه تا حدی خادم علم است. برخی موضوعات هم هست که علم به آن‌ها راه ندارد. مثل مسائل مربوط به ارزش‌ها که علم نمی‌تواند ارزش نهائی خوب و بد را معین کند.

البته موضوعاتی هم هست که علم خادم فلسفه است. مثلاً علم اقسام حرکت‌های فیزیکی و شیمیایی را در اختیار ما می‌گذارد و سپس فکر آن‌ها را تعمیم می‌دهد...» (۱)

ولی با همه‌ی این‌ها می‌گویند که فلسفه چیزی است که نمی‌دانم و علم چیزی که می‌دانم. یعنی راه علم، تجربه است و فلسفه به آن کاری ندارد.

کانت آلمانی (متوفی ۱۸۰۴ م) هم گفته است که مسائل فلسفه‌ی اولی، اساساً موضوع علم واقع نمی‌شوند و لفاظی است.

لودویک ویتگنشتاین در کتاب تحقیقات فلسفی می‌گوید: «عالم چنان است که هست و به نظر می‌آید و ورای ظواهر قابل ادراک و بیان، حقایقی نیست و اگر باشد قابل تعقل و بیان نیست، و باید سکوت کرد.

چو هر خبر که شنیدم رهی به حیرت داشت از این سپس من و رندی و وضع بی‌خبری

فلسفه معانی عرفی را به معانی خاص بدل می‌کند و به تناقضات می‌رسد!

(۱) -/ از مصاحبه‌ی راسل با وایت. ملاحظه می‌کنید که اعتقاد راسل به فلسفه فقط در حد ۱- تعمیم برخی مسائل علمی (فلسفه‌ی علمی) است و ۲- یکی هم به جهت

دید اجمالی به جهان به طور حالت منظره تا علم به آن‌جا برسد و ۳- یکی هم بظان برخی مسائل فلسفی که موجب می‌شود به علم خودمان این قدر مغرور نشویم

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۴۱

ولی وقتی ما تفکر منطقی را فطری می‌دانیم، و تنها راه صحیح درک را تفکر می‌دانیم، و حتی تجربه را هم بر اساس یک مقدمه‌ی عقلی حجت می‌دانیم، دیگر جای این حرف‌ها نیست. ما این مباحث را ان شاء الله در بحث‌های «شناخت» ذکر خواهیم کرد.

۵- می‌گویند فلسفه انسان را عزلت نشین و گوشه گیر و دور از مباحث اجتماعی می‌کند و حتی شنیده می‌شود که می‌گویند با ذوق فلسفی دیگر ما اساساً تمایلی به دخالت در مسائل اجتماعی و سیاسی نداریم. با این که یک فرد هدف‌دار و مؤمن به مکتب، باید در متن جامعه باشد. حتی ابن سینا برخی عقاید فلسفی را هم صوفیانه می‌خواند (نظریه اشتیاق ماده به صورت نوعی فصل حقیقی، و می‌گویند این عقیده را که با عقاید صوفیانه تشابه دارد، نمی‌فهمم).

این اعتراض هم صحیح نیست. فلسفه می تواند با دیدی که درباره‌ی جهان به فرد می دهد، حرکت جامعه و حرکت طبیعت را هماهنگ سازد و از این هماهنگی برای تکامل انسان‌ها استفاده کند. و بدین جهت افلاطون در کتاب جمهوریت خویش معتقد بوده است که باید فلاسفه شهریان جامعه‌ها شوند تا مدینه‌ی فاضله ایجاد شود. مرحوم بحرالعلوم رحمه الله وقتی مرجع تقلید شد، انتظامات خاصی به وجود آورد که پیش از آن در سازمان مرجعیت شیعه وجود نداشت. و حرکت انقلابی رهبر کبیر انقلاب اسلامی ایران (که پیش از دوران تدریس فقه، مدرس رسمی فلسفه‌ی حوزه نیز بوده است) را بالعیان می بینید. از طرفی باید بدانیم فلسفه به آن جهت که «علم» است، فقط دید می آورد. تحرك، مربوط به احساس است، نه هر فیلسوف بی حرکت است و نه هر غیر فیلسوف متحرك. ولی شخص متحرك احساسی، اگر فیلسوف باشد، حرکتش پخته تر و سالم تر خواهد بود و

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۴۲

عقلانه تر کار خواهد کرد، و چون مرگ را ادامه‌ی وجودی همین جهان می داند و کمال می شمرد، احساسش هم اصیل تر و مؤثرتر شده و در خدمات اجتماعی و برخورد با حوادث سهمگین و با دشمنان، شجاع تر خواهد شد. هم اکنون در این قطعه حساس تاریخ کشورمان برخورد یک رهبر فیلسوف و فقیه را با بزرگ ترین اهریمنان طاغوتی جهان ببینید.

شما خطبه‌های نهج البلاغه را ببینید که چقدر در سطح مطالب عقلانی، بلند است و آن وقت روح توفنده و سلحشورش را نیز در رزم‌های سراسر عمرش، و به خصوص جنگ‌های احد و هوازن و لیلۃ الیهیر صغیر بنگرید، و سپس تماشا کنید که چطور در شوق مرگ در راه خدا می گرید و می گوید «من به مرگ از طفل به پستان مادر عاشق ترم». و تازه علی علیه السلام، شاگرد مکتب محمد صلی الله علیه و آله است و علی المنقول خود را یکی از بردگان آن حضرت می شمارد.

«انا عبد من عبید محمد». «من علمنی حرفا فقد صیرنی عبدا». (۱)

#### روش‌های مختلف حقیقت یابی

تا کنون در مکتب اسلام و نیز غیر آن، هفت روش برای تحقیق جهان به کار رفته است، که برخی از آن‌ها به نوبه‌ی خود به روش‌های فرعی دیگری تقسیم می شوند:

**۱- روش عرفا:** عرفا راه رسیدن به حقایق را ریاضت و کشف و شهود می دانند و معتقدند با ریاضت نفس، پرده‌های تاریک عالم ماده از برابر دل و قلب ما کنار می روند و حقایق به طور عریان در برابر ما تجلی می کنند و ما شهود می کنیم.

(۱) - / البته شاید این جمله علی علیه السلام به این معنی است که کسی جز خدا و پیامبرش - که آن هم از طریق وحی می باشد - به من چیزی یاد نداده و نمی تواند یاد

بدهد، و گرنه بنده اش خواهم بود

مرتاض‌های غیر مسلمان هندی و غیره را نیز باید در همین گروه شمرد. بسیاری معتقدند اساساً ما برای کشف نمی‌رویم، بلکه با ریاضت نفس، واقعیت خود به دیدن ما می‌آید و دست ما را می‌گیرد و به حقایق می‌رساند.

گر می‌پرندت و اصلی ور می‌روی بی‌حاصلی رفتن کجا بردن کجا توفیق ربانی است این

در برخی از روایات مذهبی نیز به این روش اشاره شده است. از جمله حدیث

«من اخلص لله اربعین صباحاً جرت ینابیع الحکمة من قلبه علی لسانه»

یعنی کسی که چهل روز برای خداوند خالص شود، چشمه‌های حکمت از دلش بر زبانش جریان می‌یابد. و در قرآن آمده است که «ان تقوا الله يجعل لكم فرقاناً» یعنی اگر تقوای از خدا داشته باشید، روشن بینی و دید تشخیص به شما می‌دهد.

شک نیست که با رضایت و تقوای عملی و عرفانی، و تحصیل قلبی پاک و بی‌آلایش، و بدون وابستگی به علائق پست مادی، می‌توان حدس درست و دیدی صحیح نسبت به جهان پیدا کرد. لیکن این راه برخلاف تصور کسانی که فکر می‌کنند از درس خواندن راحت تر است، بسیار مشکل می‌باشد. منظور از تقوا در این مرحله، همان خلوص در همه حرکات و سکنات زندگی است که اگر دقت شود بسیار مشکل است.

خوردن و خوابیدن و نگاه کردن و نوشتن و سخن گفتن و حتی سکوت، همه و همه بدون غفلت، و با توجه به الله و برای الله، کاری است که به زبان آسان است! و اگر خلوص چهل شبانه روز را شامل فکر و خیال و قوای باطنی هم بگیریم که دیگر هیچ ... این مسأله، معصیت نکردن نیست، مسأله‌ی تداوم یک عشق روحی در همه‌ی حالات است. از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۴۴

نقل است که گاهی بر دل و قلبم پرده‌ای همچون قطعه‌های ابر می‌افتد و من هفتاد مرتبه استغفار می‌کنم. «۱» البته بدیهی است که منظور از پرده و استغفار از آن در این گونه احادیث پرده‌ی معاصی معمولی و استغفار از آن‌ها نیست. باید در این مرحله آن قدر بالا رفت که انسان، واقعیت را واقعاً ببیند و گرنه اشتباه بسیار می‌شود و خیالات و اوهام، واقعیت‌ها را تحریف می‌کند. همچون خواب و حالت کشف و شهود که احیاناً بین خواب و بیداری دست می‌دهد و اگر ثابت شود که از همان نوع خواب صحیح و شهود کامل است، مسلماً بالاترین و بهترین نوع درک احساسی واقعیت است، لیکن اگر اشتباه شود، خطراتی به بار می‌آورد. و مهم این که تشخیص این را هم خود فرد باید بدهد. برای این تشخیص، حالت انقطاع از خلق به حق لازم است. و آن هم به اختیار انسان کم‌تر حاصل می‌شود و تنها برخی اولیاء الله خود جلو می‌افتند و از خلق منقطع می‌شوند، آن هم به طور مثبت و نه منفی. در افراد دیگری که احیاناً مورد الطاف خفیه‌ی الهی قرار می‌گیرند، فقط مقدمات بعیده‌ی اختیاری از خودشان می‌باشد، ولی حالت زدگی از خلق از راه لطف به آن‌ها جبراً تحمیل می‌شود آن هم برای حصول همان انقطاع مثبت، تا بتوانند برای جامعه خود مثبت باشند. لیکن باید توجه داشت که تمیز انقطاع مثبت از منفی در این مرحله‌ی انقطاع تحمیلی و

عمل طبق مثبت آن نیز کاری مشکل است.

از کسانی که برخی عرفا ادعا کرده‌اند و یا درباره‌ی آن‌ها گفته شده است

(۱۱) - / (انی لیغان علی قلبی و ائی استغفرالله کل یوم سبعین مره)؛ شرح سید علیخان بر صحیفه‌ی سجاده. در برخی روایات در کتاب شریف کافی، صد مرتبه استغفار آمده

است

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۴۵

که از این راه رفته‌اند بایزید بسطامی و ابوسعید ابوالخیر و خواجه عبدالله انصاری رحمه الله و ابوطالب مکی و محیی الدین عربی و ابن فارض و مولوی است. لیکن حقیقت این است که عرفان واقعی بدون دریافت و انجام فرامین الهی در حد اعلا امکان پذیر نیست. عرفان کامل و واقعی در حضرت سید الشهداء امام حسین علیه السلام است که همه چیز خود را در راه خدا فدا نمود و در آخر هم اعلام نمود که از روی رضا و رغبت و در کمال معرفت توحید برنامه خود را به انجام رسانده است.

البته عرفا خود دستجات مختلفی دارند و برخی از آن‌ها در عرفان به صورت یک علم دقیق کار کرده و آن را مبنای ریاضت خود قرار می‌دهند.

**۲- روش کلامی:** در این روش بر اساس فکر کار می‌شود لیکن از دو سو فکر محدود است و آزاد نمی‌باشد ۱- از نظر هدف از بحث. در این روش، هدف، حفظ مبانی عقیدتی مذهبی است. متکلم می‌خواهد به هر صورت ظواهر شرع را حفظ کند. ۲- از نظر مقدمات دلیل. در این روش الزام و تعهدی برای به کار بردن قیاس برهانی که واقعیت را به طور عریان و بدون هیچ پیرایه می‌طلبد، نیست. بلکه چه بسا به مقدمات و قضایای مشهور، و آن‌ها که به عنوان مثل رایج شده‌اند، استناد می‌جوید و چه بسا این هم نیست و همین که طرف مقابل بحث، مطلبی را قبول داشته باشد برای ما کافی بوده و می‌توانیم بدان استناد کنیم. به اصطلاح علم منطق روش مزبور، تعهدی بیش از قیاس جدلی ندارد که بر اساس مشهورات و مسلمات مبتنی است.

در روش کلامی بر حسن و قبح خیلی تکیه می‌شود و آن را عقلی می‌دانند و قاعده‌ی انتخاب اصلح و قواعدی دیگر را بر اساس حسن و قبح طراحی می‌کنند. در حالی که فلاسفه حسن و قبح را عقلی نمی‌دانند و

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۴۶

آن را اعتباری مردمی و یا شرعی می‌دانند. متکلمین نیز گروه‌های مختلف و با دیدهای گوناگونی هستند که مهترین آن‌ها در اسلام معتزله و اشاعره و شیعه هستند. از معتزلی‌ها ابوهدیل علاف و نظام و جاحظ و از اشاعره ابوالحسن اشعری (رئیس اشعری‌ها متوفی ۳۳۰ ق) و از شیعیان هشام بن حکم شاگرد مستقیم امام صادق علیه السلام و بعدها نوبختی‌ها که خاندانی متکلم هستند، و سپس شیخ مفید و سید مرتضی علم الهدی و به خصوص خواجه نصیرالدین طوسی رحمه الله صاحب کتاب تجرید الاعتقاد و سپس علامه‌ی حلی شارح کتاب مزبور می‌باشند (کتاب مزبور را فاضل قوشچی از متکلمین غیر شیعه نیز شرح کرده است).

**۳- روش فکری فلسفی مشائی:** روش مزبور بر اساس استدلال برهانی و آزاد از قید مذهب می باشد. به دنبال واقعیت می گردد، آن طور که خود تشخیص می دهد و نه آن طور که از ظاهر مذهب استفاده می شود. البته اگر برهان صحیح باشد، حتماً با شرع مطابق است و خلاصه عقل برهانی با نقل صحیح، هیچ گونه تعارضی ندارند؛ لیکن فیلسوف تعهدی به این مطابقت ندارد و آزاد بحث می کند. می گویند روش مزبور را ارسطو تأسیس کرده است و منطق را به عنوان مقدمه‌ای برای شناخت جهان وضع کرده است. البته نمی توان باور کرد که پیش از ارسطو اساساً روش شناخت و فعالیت شناختی برای دریافت جهان نبوده است. زیرا به قول مرحوم حاجی سبزواری این‌ها فیوضات الهی هستند و خداوند دائم الفیض می باشد. لیکن ارسطو منطق را تدوین نمود و به صورت مضبوط درآورد. و برای اولین بار مسائلی کلی درباره‌ی امور عامه‌ی فلسفه تدوین نموده و پس از بحث طبیعیات در کتاب خود ذکر نمود.

کلمه «مشاء» از این جهت به ارسطو اطلاق می شد که در حال راه رفتن

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۴۷

درس می گفت. «الکسیس کارل در کتاب انسان موجود ناشناخته می گوید حرکت عضلات در حال راه رفتن موجب تحریک یاخته‌های مغزی و فعالیت بهتر آن‌ها می شود.

شهرستانی در جلد دوم کتاب ملل و نحل می گوید: افلاطون به احترام حکمت همواره در حال راه رفتن تعلیم می کرد و ارسطو نیز از او پیروی کرد.

از کلمات مرحوم سبزواری برمی آید که علت نام‌گذاری مزبور این است که این‌ها پیرو مکتب تفکر در کشف حقایق هستند و فکر، حرکت و رفتن است؛ رفتن از مجهول به سوی مقدمات و از مقدمات به سوی مجهول مطلوب که پس از مقدمات معلوم شده است. در اسلام نیز روش فکری ارسطو پیروان زیادی دارد که مشهورترین آن‌ها ابن سینا می باشد. وی برای ارسطو احترامی فوق العاده قائل بود و می گفت امام حکیمان و دستور و آموزگار فیلسوفان، ارسطاطالیس است این را در «دانش‌نامه علائی» گفته است، ولی درباره‌ی افلاطون می گفت مردی که افلاطون خوانده می شد، بضاعت اندکی از علم داشت، آن طور که به دست ما رسیده است.

از ابن رشد اندلسی نقل می شود که خداوند ارسطو را آورد تا هرچه بشر می تواند بیاموزد، از او بیاموزد. لیکن بیش تر اروپائیان که تجربی هستند، روش عقلانی ارسطوئی را قبول ندارند، خلاصه درباره‌ی ارسطو افراط و تفریط فراوان است.

**۴- روش فلسفی اشراقی:** پیروان این روش علاوه بر فکر و بحث از راه تهذیب نفس و ریاضت خود را برای کشف و دریافت حقایق آماده می کنند. معتقدند باید ریاضت و بحث و فکر با هم جمع شوند تا انسان بتواند واقعیت را ببیند. «فیثاغورث»، حکیم یونانی پیش از افلاطون، را اشراقی می دانند. «۱»

## فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۴۸

درباره‌ی افلاطون هم این طور شیوع دارد، لیکن این مطلب را برای اولین بار شیخ اشراق اسلام، مرحوم شهاب الدین سهروردی ذکر کرده است و پیش از او هیچ کس افلاطون را به این نام ننمیده و حتی اصطلاح مزبور قبلاً شهرتی نداشته است.

هانری کربن فرانسوی معتقد است اولین بار در قرن سوم قمری شخصی به نام ابن وحشیه این اصطلاح را به کار برده است. «۱» ویل دورانت و فروغی و دکتر هومن و شهرستانی هم هیچ کدام از افلاطون به این عنوان یاد نکرده‌اند. البته مرحوم فروغی در سیر حکمت درباره‌ی عشق افلاطون درباره‌ی همه‌ی زیبایی‌های جهان مطلبی را نقل می‌کند که ممکن است تصور شود مربوط به مسلک اشراقی اوست.

لیکن عشق مزبور هر چند از نظر و به اعتبار تجلی جمال الهی در زیبایی‌های جهان باشد، بحثی دیگر است و مربوط به تهذیب نفس که زیربنای مکتب اشراق است، نمی‌باشد.

البته میان ارسطو و افلاطون اختلافاتی مهم بوده است، لیکن اختلافات مزبور به بحث اشراق و تهذیب نفس ربطی ندارد.

اختلافات دو حکیم مزبور بیش تر در سه مسأله‌ی «مثل» و «تقدم روح بر بدن» و «تذکر» بوده است که فارابی در کتاب الجمع بین رای‌ی الحکیمین ذکر کرده است.

افلاطون می‌گفته است تمام انواع جاندار طبیعت یک فرد عقلانی از نوع خود در عالم مجردات دارند که ترتیب و رشد این‌ها را به عهده دارد و مثال و رب النوع نامیده می‌شود مانند نوری که تجلی نور الهی است، نه

(۱) - / سه حکیم مسلمان، چاپ دوم، ص: ۷۳ و ۱۸۲

## فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۴۹

چیزی چون قالب مثالی برزخی که برخی خصوصیات ماده را دارد. و نیز معتقد بوده است که روح انسان پیش از بدن خلق شده و پس از خلق بدن به او پیوسته می‌گردد و می‌گفته که روح قبلاً همه‌ی علوم را به قدر امکان دارا بوده سپس در این جهان فراموش کرده است و بعداً تدریجاً به یاد می‌آورد. او معتقد است درک زیبایی یک گل در اولین برخورد انسان دلیل آشنایی قبلی او با گل است.

ارسطو در هر سه مورد با او مخالف بوده و عقاید مزبور را به مسخره می‌گرفته است. البته ارسطو در کنار اسکندر مقدونی می‌زیسته و شاید تنعمات دنیائی و لذائذ مادی برخی مسائل تجرد را از دسترس او دور نگه داشته است. معروف است که دیوژن حکیم می‌گفته من وقتی صبحانه می‌خورم که خودم بخوام ولی ارسطو وقتی که اسکندر بخواد. «۱»

عقیده‌ی مثل نوریه را بعدها سهروردی و میرداماد رحمه الله و میرفندرسکی و صدرالمتألهین پذیرفته‌اند. به هر حال مشهورترین پیروان اسلامی مکتب اشراق، سهروردی صاحب کتاب حکمه الاشراق است که بعداً به وسیله‌ی قطب الدین شیرازی به پیروی از همان مکتب شرح شد.

**۵- حکمت متعالیه:** این روش به نام مرحوم صدرالمتألهین شیرازی است.

این حکمت هر چهار روش را به کار برد. از راه‌های عرفانی و اشراقی (تهذیب نفس به طور مطلق، و تهذیب همراه عشق الهی و کشف و شهود) استفاده کرد.

ظواهر آیات و روایات را مورد استفاده قرار داد، و از فکر و عقل نیز به

(۱)-/ ماجراهای جاودان در فلسفه از هنری توماس

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۵۰

قدر امکان بهره گرفت. ملاصدرا گاهی برای حل يك مشکل علمی به حرم حضرت معصومه علیها السلام می‌آمد و به عبادت مشغول می‌شد تا فکر باز شود و شهودی پیدا شود. در کوهپایه‌های اطراف قم در هوای آزاد به تفکر می‌پرداخت و کتاب اسفار اربعه خود را که بر اساس چهار حرکت عرفا اصطلاح کرد، در آن‌جا نوشت.

پیش از ملاصدرا نیز ابن سینا در کتاب اشارات خویش کلمه‌ی حکمت متعالیه را به کار برده بود، لیکن به این نام مشهور نشد و حتماً هم نمی‌بایست. در روش فکری (مشائی) ارسطو و پیروان او و همین‌طور در روش فکری حکمت متعالیه بر اساس برهان عقلی کار می‌شود. لیکن در حکمت متعالیه از راه‌های دیگر نیز استفاده می‌شود.

**۶- فلاسفه‌ی غرب:** این‌ها در برابر روش‌های یاد شده، فقط بر اساس تجربه کار می‌کنند و روش قیاسی را مفید نمی‌دانند و یا حتی دور باطل می‌شمارند. فی‌المثل دکارت می‌گوید اگر کبرای قیاس به طور کلی معلوم نباشد همان طور که قیاسیون گفته‌اند نتیجه نمی‌گیریم و اگر به طور کلی معلوم باشد، صغرای قیاس هم از پیش معلوم خواهد بود. مثلاً در قیاس انسان حیوان است و هر حیوانی جسم است، اگر بدانیم هر حیوانی جسم است، پس جسم بودن انسان را هم فهمیده‌ایم و گرنه دور باطل خواهد بود. جواب این اشکال در کتاب‌های منطقی ذکر شده است، اینجانب هم در کتاب منطق مقارن ذکر کرده‌ام.

**۷- پیروان منطق دیالک تیک:** آن‌ها نیز شناخت را فقط بر اساس تجربه ممکن می‌دانند. جهان را در چارچوب قوانین دیالک تیک درک می‌کنند که ان شاء الله در مباحث شناخت ذکر خواهیم کرد.

بنا بر آن‌چه به اختصار گفتیم، متد تحقیق جهان بر اساس برهان، یا

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۵۱

ذوق، یا تجربه، یا جدل، می‌باشد و ذوق هم به ذوق عرفانی، و دریافت اشراقی، تقسیم می‌شود.

### فهرست بحث‌های فلسفی در سطح کلی

مسائل فلسفه در مکتب حکمت متعالیه که کامل‌ترین روش فلسفی است بر اساس و محور وجود بنا شده است و چند سری بحث را در بر می‌گیرد.

**۱-** بحث‌های مربوط به اصل هستی، چون اصالت و تشکیک و اشتراك و اطلاق و تقید مراتب مختلف هستی، و به تناسب بحث‌های مزبور، بحث‌هایی درباره‌ی عدم و ماهیت، و تقابل وجود و عدم، و پذیرش ماهیت، وجود و عدم

را و نظائر این‌ها. ۲- بحث‌های مربوط به اقسام هستی، چون وجود عینی و ذهنی، واجب و ممکن، حادث و قدیم، علت و معلول ۳- بحث‌های مربوط به طبقات هستی که در ترتیب افعال باری تعالی ذکر می‌شود. چون بحث از جبروت و ملکوت و ناسوت پس از هاهوت و لاهوت «۱» ۴- بحث‌های مربوط به قوانین هستی، چون بحث‌های علیت و سنخیت علت با معلول و ضرورت نظام هستی و تقدم و تأخر مراتب نظام هستی، تغیر و ثبات در مراتب هستی، انواع تغیر و حرکت، ضرورت و امکان و امتناع، انواع علیت، بطلان دور و تسلسل و دیگر بحث‌های مشابه. ۵- بحث‌ها مربوط به حرکت تکاملی انسان، جوهریت و ذاتیت حرکت در کل ماده و در انسان، سفر معاد، مراحل قیامت و امثال

(۱)-/ اصطلاحات خاص فلسفی است که بر عوالم گوناگون هستی از نظر ترتیب طولی اطلاق شده‌است

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۵۲

این‌ها. ۶- بحث‌های مربوط به اصول کلی اخلاق با تناسب حرکت تکاملی انسان. این خلاصه‌ای از فهرست عناوین مباحث فلسفی است که بیان کردیم.

### ترتیب عرفانی فلسفه

مرحوم صدرالمتألهین که فلسفه را با نظام خاص عرفانی تقسیم‌بندی کرده است، همه‌ی مسائل فلسفی را تحت عنوان چهار سفر بیان کرده است ۱- سفر من الخلق الی الحق (امور عامه‌ی فلسفه) ۲- سفر بالحق فی الحق (مباحث توحید و صفات حق) ۳- سفر من الحق الی الخلق بالحق (مباحث افعال باری تعالی) ۴- سفر فی الخلق بالحق (مباحث نفس و معاد).

عرفا این چهار سفر را در همان معنای ظاهری کلمات مزبور به کار می‌برند:

۱- سیر در طبیعت ۲- سیر در کمالات حق ۳- درك تجلی الهی را در همه چیز ۴- ارشاد خلق.

### مقولات

در مباحث گذشته ضمناً فهرست اجمالی از مقولات ارائه شد. مقولات فلسفی عبارت از مفاهیم عامی هستند که در مسائل فلسفی به کار می‌روند.

مانند وجود (و در قیاس با آن، مفهوم عدم)، ماهیت «۱»، حدوث، قدم، تقدم

(۱)-/ در کتاب شناخت و مقولات فلسفی، به غلط «نمود» بیان شده است. معنای ظاهری نمود، فنونها و عوارض ظاهری موجودات هستند، در حالی که ماهیت، ذات

شیء می‌باشد. البته ما به يك دید عمیق فلسفی اصالت الوجود، کلمه‌ی نمود را برای ماهیت به کار می‌بریم که از سطح درك این نو پردازان بسی برتر است

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۵۳

و تأخر، علت و معلول، تغیر و ثبات، حرکت، ضرورت و امکان و ...

احتیاج به توضیح نیست که این مقولات با آنچه که در بحث ماهیات به نام مقولات خوانده می‌شود، فرق دارد. آن‌جا



ماهیات موجوده جهان را در ده رشته به نظم می‌آورند (که به نام‌های کم و کیف و وضع و این و متی و فعل و انفعال و مضاف و جده و جوهر، نامیده می‌شوند) و مقوله می‌نامند، به این معنی که چون در ذات مصادیق خود هستند بر آن‌ها حمل می‌شوند.

ولی این جا مفاهیمی که در امور عامه فلسفه به کار می‌روند، مورد بحث قرار می‌گیرند که اساساً ربطی به ذاتیات ماهوی به معنای اصطلاحی ندارند، و برای تحقیق اساس نظام هستی مورد استفاده واقع می‌شوند و مقوله خوانده می‌شوند. به این معنی که بر موارد مختلف صدق می‌کنند، نه چون ذاتی آن‌ها هستند بلکه چون احکام آن‌ها هستند و از نظر بحث ذهنی عارض بر آن‌ها می‌شوند (چون خود مفهوم وجود که هر چند اساس همه چیز است لیکن از نظر بحث ذهنی عارض بر ماهیت است و می‌گوییم مثلاً انسان موجود است).

### پیش از ورود در مباحث فلسفه

چون می‌خواهیم هستی و جهان را بشناسیم، باید قبلاً خود «شناختن» را بشناسیم. شناخت، و به تعبیر روایات ما «معرفت» چیست؟ چه وجودی است؟ و چه خصوصیتی دارد؟ و آنگاه بینیم قوانین شناخت چیست. بحث از کیفیت وجودی شناخت، یک بحث کاملاً فلسفی است. ابتدا باید درباره‌ی قوانین شناخت بحث کنیم که در شناختن کیفیت وجودی شناخت، نیز به کار می‌رود. علوم مختلف فلسفه و روان‌شناسی و منطق و

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۵۴

اصول درباره‌ی شناخت و مسائل شناخت بحث می‌کنند. فلسفه از این نظر که شناخت چگونه وجودیست؟ مجرد یا مادی، حاکی از خارج یا غیر حاکی، متن ذات معلوم است یا سایه و شیخ آن، همواره خطاست یا صحیح، یا گاهی این و گاهی آن، و چیزهای دیگر، روان‌شناسی از این جهت که هر شناختی مناسب روحیه‌ای خاص است و میان آن و روحیه‌ی انسان چه تأثیر و تأثر متقابلی است؟ اصول از این جهت که در قضایای تصدیقی نسبت و حکم هست و یا نه، و قضیه چگونه از خارج حکایت می‌کند تا در اجرای اصل استصحاب مثلاً مورد استفاده قرار گیرد، منطق از این نظر که می‌خواهد قوانین شناخت صحیح را بیان کند و راه تفکر صحیح را از غلط نشان دهد.

آنچه اینک به ما مربوط است و فعلاً می‌خواهیم درباره‌ی آن بحث کنیم، علم منطق است تا با قوانین صحیح بتوانیم راه شناخت صحیح را برای شناخت جهان کسب کنیم. و چون در این باره در سه کتاب عربی خود مقصود الطالب و المنطق المقارن و شرح منظومه و کتاب فارسی تفکر به تفصیل درباره‌ی این علم بحث کرده‌ایم، این جا بحثی نمی‌کنیم و خواننده را به آن کتاب‌ها ارجاع می‌دهیم.

در این جا فقط انتقادهائی که بر علم منطق (منطق به اصطلاح قیاسی) وارد کرده‌اند، به طور اجمال ذکر می‌کنیم و با توجه به آن‌ها مسائل منطق را تحلیل و نقادی کنیم. مخالفین منطق در میان اروپائیان و مسلمانان بسیارند. از غربیان، فرانسویس بیکن و دکارت و پوانکاره و استوارت میل و در این اواخر برتراند راسل انگلیسی.

پیردوکاسه در کتاب فلسفه‌های بزرگ می‌گوید برانژه و روسلن در قرن یازدهم میلادی به جرم منطقی بودن اعدام شدند.

## فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۵۵

و از مسلمین ابوسعید ابوالخیر عارف مشهور، البته سایر عرفا هم، همین طرز فکر را دارند و به قول مولوی پای استدالیان را چوبین می‌دانند.

جلال‌الدین سیوطی و ابن تیمیه و در این اواخر محدث استرآبادی هم مخالف منطق هستند.

محمد ابوزهره نویسنده‌ی معاصر در کتابی در شرح حال ابن تیمیه، مباحثه‌ی سیرافی (متکلم و ادیب مشهور که او هم از مخالفین منطق است) را با متی بن یوسف مسیحی درباره‌ی منطق نقل می‌کند و نظرات ابن تیمیه را نیز در تأیید نظریه مخالف می‌آورد. خود ابن تیمیه (پیشوای بزرگ وهابیه) نیز در کتاب «الرد علی المنطق» حملات تندی به منطق دارد.

ابن قیم نیز در کتاب «مفتاح» خویش اشعاری در مذمت منطق دارد. «۱»

جلال‌الدین سیوطی نیز در کتاب «صون المنطق و الکلام عن علم المنطق و الکلام»، علم منطق و کلام را مردود می‌شمارد. محدث استرآبادی نیز در فصل یازدهم «فوائد المدنیة» منطق را بی‌فایده می‌داند که خلاصه انتقاد او را شیخ انصاری در کتاب رسائل آورده است. «۲»

در برابر مخالفین، علمای بزرگی در شرق و غرب، اهمیت منطق را متذکر شده‌اند.

افلاطون در کتاب جمهوریت خویش (ص ۲۰۳) می‌گوید: منطق تاج علوم و تنها راه شناخت است. «۳» ارسطو بر در آکادمی خود نوشت کسی که منطق نمی‌داند وارد نشود. «و غزالی با این که فلسفه را تحریم می‌کرد، در

(۱) -/ المنطق المقارن، به قلم مؤلف این کتاب، ص ۲۰

(۲) -/ محدث استرآبادی مهمترین حملاتش را متوجه اصولیین می‌کند و حتی می‌گوید در مدینه در خواب بودم که پیامبر صلی الله علیه و آله به من فرمود برخیز و دین مرا از دست اصولیین نجات بده

(۳) -/ توجه دارید که ارسطو فقط منطق را به صورت منظم تدوین نمود و پیش از او هم به طور غیرمنظم بوده است و این جمله‌ی افلاطون هم دلیل این مطلب است

## فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۵۶

مقدمه‌ی کتاب «مستصفی» می‌گوید منطق مقدمه همه‌ی علوم است و کسی که به منطق احاطه ندارد، اعتمادی به معلوماتش نیست. شهید ثانی در شرح لمعه و صاحب مدارک (ص ۱) و صاحب معالم (ص ۲۴) و علامه در تذکره (ص ۲۵۹ ط. ق) و ... دانستن منطق را برای فقه هم لازم دانسته‌اند.

در میان غربی‌ها استوارت میل که خود از مخالفین بود، به یاری منطق برخاست، ولی توجیهاتی برخلاف واقع نمود (از جمله این که روش قیاسی در حقیقت انتقال از جزئیات است، نه کلی، تا مورد تهاجم ناقدان قرار گیرد، انتقال از کلی در حقیقت انتقال از جزئیات می‌باشد).

راجرز بیکن انگلیسی که از پیشکسوتان روش استقراء و تجربه است، اهمیت این روش را به اقرار خود از معلمین مسلمان اندلسی خویش فرا گرفته است و می‌داند که آن‌ها را در تجربه محصور نمی‌کنند.

مخالفین منطق، برخی آن را غلط و بی‌اساس می‌دانند و برخی دیگر آن را غیر مفید می‌دانند. آن‌ها که منطق را باطل و

غلط می‌دانند، می‌گویند که:

۱- مهمترین قسمت منطق بحث قیاس است و از میان انواع قیاس هم شکل اول از قیاس اقترانی، معتبرترین قیاس می‌باشد، در حالی که قیاس مزبور دور می‌باشد. توضیح این که مثلاً در قیاس «انسان حیوان است و هر حیوانی جسم است پس انسان جسم است»، اگر کبرا به طور کلیت معلوم نباشد، نتیجه به دست نمی‌آید و اگر معلوم باشد، یکی از افراد کبرا موضوع نتیجه است و باید قبلاً نتیجه را بدانیم در حالی که می‌خواهیم آن را از راه کبرا به دست آوریم و این يك دور باطل است.

این ایراد را ابوسعید ابوالخیر نیز در ملاقاتش با ابن سینا عنوان کرده. «۱» و دکارت فرانسوی نیز همین ایراد را بر منطق گرفته است.

(۱) -/ نامی دانشوران

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۵۷

ابن سینا در پاسخ ابوسعید گفته است علم به نتیجه در ضمن کبری اجمالی است و در نتیجه به تفصیل می‌آید. و همین پاسخ را مرحوم سبزواری در منظومه ذکر می‌کند. توضیح مطلب این که بسیاری از مسائل به طور ارتکازی و اجمالی معلوم است، لیکن مورد توجه نیست و به اصطلاح علم به علم نداریم. نظر به این که انسان با مفاهیم کلی انس زیاد دارد از مصادیق آن‌ها و گسترش شمولی مفاهیم غفلت می‌کند. فی‌المثل ممکن است پیوند حیوان را با جسم بدانند، لیکن پیوند انسان با جسمیت را ندانند. این است که انسان را با حیوان پیوند می‌دهد تا از طریق مفهوم حیوان با جسم نیز مرتبط گردد. قیاس است که ارتباط مزبور را روشن می‌سازد.

ضمناً استدلالی که ابوسعید و افرادی چون دکارت از طریق انتقاد مزبور بر قیاس می‌گیرند، در حقیقت خود يك قیاس شکل اول است. به این ترتیب که شکل اول قیاس دور است، و هر دوری باطل است، بنابراین شکل اول باطل است.

۲- شبیه ایراد مزبور نقد دیگری است که استوارت میل انگلیسی ذکر کرده است: قیاس یا تکرار معلوم است و یا مصادره به مطلوب. زیرا اگر نتیجه‌ی قیاس را قبلاً می‌دانیم، پس تکرار معلوم است و اگر نمی‌دانیم کبرا کلیت ندارد و اثبات نتیجه نمی‌کند. «۱»

۳- نامبرده اشکال دیگری ذکر کرده است. «قیاس حرکت ذهن را همواره نزولی می‌کند. یعنی از کبرا به سوی مصادیق و افراد در حالی که ذهن همواره حرکت صعودی دارد و از افراد به سوی کلی حرکت

(۱) -/ سیر حکمت در اروپا، شرح حال استوارت میل

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۵۸

می‌کند». «۱» پاسخ این اشکال هم این است که انحصار ذهن در حرکت صعودی درست نیست. زیرا حتی در موارد

تجربی ابتدا ذهن به طور حرکت صعودی از افراد يك حکم کلی می‌سازد ولی بعداً همان حکم کلی را در مصادیق دیگر خود به طور حرکت نزولی پیاده می‌کند. به علاوه در موارد غیر تجربی از ابتدا حرکت نزولی است. یعنی مثلاً حکم بطلان اجتماع نقیضین بدون تجربه و حرکت صعودی و دائماً به طور حرکت نزولی مورد استدلال قرار می‌گیرد و می‌گوییم این امر اجتماع نقیضین است و آن باطل است.

حتی همین استدلال استوارت میل نیز به طور حرکت نزولی قیاسی است. منطق حرکت ذهن را در نزولی منحصر می‌کند و هر انحصارکننده در نزولی غلط است، پس منطق غلط است. از غلط بودن انحصارکننده حرکت ذهن در نزولی به یکی از موارد آن، یعنی منطق رسیده‌ایم.

**۴-** می‌گویند: منطق همواره رابطه‌ی دو چیز را در يك قضیه‌ی اندراجی فرض می‌کند و موضوع و محمول و صغری و کبرا می‌سازد در صورتی که بسیاری از رابطه‌ها غیر اندراجی است. مثل رابطه‌ی مساوات: «الف مساوی با ب و ب مساوی با ج، پس الف مساوی است با ج». این ایراد را برتراند راسل و سائر منطقیون ریاضی، مانند «بول» ذکر کرده‌اند. پاسخ این هم این است که قیاس مساوات را منطقیین پذیرفته‌اند، منتها می‌گویند در حقیقت آن هم يك قیاس اندراجی است به این شرح: «الف مساوی است با ب و هرچه مساوی است با ب، مساوی با ج است»، پس الف مساوی با

(۱) - / سیر حکمت در اروپا، شرح حال استوارت میل

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۵۹

ج است. و به جای این تعبیر قیاسی، يك مقدمه‌ی خارجی قطعی گذاشته و گفته‌اند مساوی المساوی مساو. همچنین گفته‌اند قیاس مساوات در مواردی صحیح است که این مقدمه‌ی خارجی یقینی وجود داشته باشد، و گرنه مثلاً در نسبت نصفیت نیست و نمی‌توانیم بگوییم: «دو نصف چهار است و چهار نصف هشت است، پس دو نصف هشت است». زیرا مقدمه‌ای به عنوان نصف النصف نصف نداریم.

ریاضیون ملاك حمل را نیز مساوات می‌دانند نه اتحاد و اندراج. ولی ما می‌دانیم که دو ضلع مثلث متساوی الساقین مساوی يك دیگرند با این که بر يك دیگر حمل نمی‌شوند.

**۵-** این ایراد را هم پیروان منطق دیالکتیک ذکر کرده‌اند: «منطق بر اساس اصل هویت و این که همواره هر چیزی خودش می‌باشد، استوار است، در حالی که جهان دائماً در حال حرکت است و هیچ هویت ثابتی ندارد.

پاسخ این اشکال این است که هویت و این که هر چیزی خودش است، با حرکت عمومی جهان طبیعت منافاتی ندارد. هر چیزی مسلماً خودش است، نهایت این که خودیت و هویت هر چیز، همان خود متحرك او است.

**۶-** اشکال دیگر این که گفته‌اند: «منطق بر اساس اصل امتناع تناقض بنا شده است با این که تناقض نه تنها ممنوع نیست، بلکه در همه‌ی جهان موجود است و یکی از ارکان شناخت جهان است. هر چیزی ضد خود را در نهاد خود پرورش می‌دهد». این را هم پیروان دیالکتیک ذکر کرده‌اند.

این گروه، تضاد را با تناقض و نیز زمینه‌ی ضد را با خود ضد به اشتباه می‌گیرند و اساساً شرایط ضد و نقیض را هم

نمی‌دانند. تخم مرغ با جوجه بودن جمع نمی‌شود، نه با زمینه و استعداد جوجه شدن. چنان که وحدت در همه چیز دو قضیه (غیر از کم و کیف و جهت) لازم است تا تناقض

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۶۰

حساب شود. ولی مثلاً ژرژ پولیستر می‌گوید «گاهی می‌گوییم باران می‌بارد و هنوز کلاممان تمام نشده که باران می‌ایستد. این جمع نقیضین است». در حالی که این، در دو زمان بوده است و وحدت ندارند. «۱» اما آن‌ها که منطق را غیر مفید می‌دانند، می‌گویند:

۱- اگر منطق مفید بود، این همه اختلاف عقاید در میان علمایی که منطق می‌دانند، نبود.

پاسخ این که اولاً به کار بستن منطق مفید است، نه صرف دانستن و اگر کسی بخواهد به طور خودکار منطق را در تفکرات عقلی خود منظور دارد و دور از بدگمانی و سایر اخلاق بد غیر برهانی در فلسفه عملی باشد، باید ممارست زیادی در منطق پیدا کند. و به هر حال عمل به منطق، حفاظت از خطا می‌آورد نه صرف علم منطق. ثانیاً، منطق فقط شکل صعودی قیاس‌ها را تنظیم می‌کند و اما تعیین مواد قیاسات از جهت یقینی بودن و غیره به عهده‌ی تحقیقات خود فرد است. و چه بسا اختلافات که مربوط به اشکال در ماده‌ی قیاس است.

۲- و گفته‌اند: منطق، باید وسیله‌ی کسب علم باشد در حالی که تا منطق در میان جوامع ریشه داشت، به جایی نرسیدند و از وقتی که روش تجربی پیدا شد، علوم رونق گرفتند.

پاسخ این که اولاً منطق فقط روش شناخت می‌باشد و اما محتوای علم احتیاج به تحقیقات موردی دارد. منطق شکل تحقیقات را تصحیح می‌کند و به خودی خود محتوا تحویل نمی‌دهد. ترقیات جدید نه به علت طرد منطق بود، بلکه به علت اختراعات جدید و دستیابی به ابزار تحقیق بود.

مضافاً این که روش تجربی در منطق هم پذیرفته شده است، لیکن انحصار را قبول نداریم.

(۱) -/المنطق المقارن، از مولف این کتاب

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۶۱

۳- و گفته‌اند: به فرض این که منطق مانع خطای در شکل قیاسی شود، اشتباهات در مواد را چه کنیم. صرف این که در صناعات پنجگانه‌ی قیاسی سفارش می‌کنند که یقینیات را به کار ببرید تا یقین بدست آورید، نمی‌تواند تضمین کند که فلان مواد بخصوص یقینی باشد. «۱»

پاسخ این که جلوگیری از خطای شکل را نباید دست کم گرفت. بیش‌تر اشتباهات از خطای شکل قیاسی است. حتی خطای مواد و قضایا نیز نوعاً با چند واسطه به اشتباه در شکل قیاسی برمی‌گردد و این اشتباه موجب می‌شود که فی‌المثل مطلبی را که کلیت ندارد، کلی بپذیریم.

این‌ها نمونه‌ای از اشکالاتی است که بر منطق گرفته‌اند. «۲»

پس از تحقیق انتقادهای مزبور باید لااقل يك کتاب فشرده در علم منطق بخوانید و پس از خواندن يك کتاب منطقی

مختصر، اینک وارد بحث‌های فلسفی می‌شویم و چون مسائل فلسفی مربوط به شناخت (که خود یک نوع وجود می‌باشد) پس از بررسی اصل هستی به طور عام مورد توجه قرار می‌گیرد، ابتدا درباره‌ی اصل هستی عام بحث می‌کنیم.

### چرا از هستی شروع می‌کنیم؟

برای شروع در تحقیق جهان دو راه بیش نداریم: ۱- نظر به هستی‌ها بیندازیم ۲- مفاهیم را در نظر بگیریم، مفاهیم هم به سه دسته‌اند: ۱- آن‌ها که تحقق عینی ندارند، چون سیمرغ. ۲- آن‌ها که تحقق عینی دارند و ذات شیء را تشکیل می‌دهند، چون مفهوم انسان. ۳- آن‌ها که تحقق عینی دارند

(۱)-/ این اشکال را محدث استرآبادی در فوائد المدینه ذکر می‌کند و سیرافی نحوی نیز به متی بن یونسی همین ایراد را وارد می‌کند. (به نقل از ابوزهره)

(۲)-/ در کتاب منطق المقارن به قلم نویسنده، شبهات دیگری نیز مطرح شده است. ص ۱۸، ۷۶، ۹۹، ۱۱۲، ۱۲۸ و ۱۲۶ کتاب مزبور ببینید

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۶۲

ولی عارض بر اشیای دیگر هستند، چون مفهوم سپیدی و سیاهی و ...

قسم اول که اساساً قابل یک بحث فلسفی نیست که درباره‌ی جهان عینی تحقیق می‌کند. قسم دوم و سوم قابل بحث هستند ولی باید دقت کرد که این مفاهیم اگر تحقق عینی پیدا نمی‌کردند، باز هم قابل بحث بودند؟ روشن است که پاسخ منفی است. و بنابراین باید منشأ اعتبار آن‌ها را مورد بحث قرار داد که همان تحقق و عینیت و هستی آنهاست (که سخن در تعبیر نیست، به هر تعبیر که بگویید، تحقق و عینیت و هستی و شیئیت و ... همه یک چیز هستند). بدین حساب اولین بحث ما در فلسفه درباره‌ی هستی است.

برای تحقیق درباره‌ی هستی بهتر است که مستقیماً خود هستی عام را مورد توجه قرار دهیم و مفهوم و سپس حقیقت آن را بررسی نماییم.

روش‌های فلسفی معاصر همان‌طور که دیدهای مختلفی دارند، از نظر نقطه‌ی آغاز هم با یک دیگر اختلاف دارند. مثلاً ادموند هوسرل آلمانی (۱۹۳۸-۱۸۵۹ م) مؤسس مکتب فنومنولوژی (پدیده‌شناسی) دید ماهوی دارد و از ماهیت و چیستی بحث می‌کند «آن چه بی‌واسطه داده شده است». «۱» نامبرده و سایر پیروانش چون الکساندر پفندر (۱۹۴۱-۱۸۷۰ م) و اوسکار بکر (۱۹۵۴-۱۸۸۹ م) و ماکس شلر (۱۹۲۸-۱۸۷۴ م) ماهیت را موضوعیت داده و چیستی یعنی محتوای معقول پدیده‌ها را مورد بحث و توجه قرار دادند و بدین جهت از دانش‌های طبیعی صرف نظر کردند و در جهت مخالف تجربه‌گرایی قرار گرفتند، و با فلسفه‌ی قرن نوزدهم نیز که ماهیت قائم به ذات و همچنین امکان شناخت یک ماهیت را معتبر نمی‌دانستند، مخالفت کردند.

(۱)-/ فلسفه‌ی معاصر اروپائی، به قلم یوخنسکی، توضیح بیش‌تر این فلسفه را در کتاب مزبور ببینید

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۶۳

با اصلاتی که اینان به ماهیت و چیستی می دهند، جمله‌ی آگوستین قدیس را به یاد می آورند که می گفت «حقیقت بر جای می ماند، حتی اگر هم جهان از میان می رفت»!!

برخی دیگر از فلاسفه‌ی معاصر قضایای وجودی را مورد توجه قرار می دهند و روش خود را تحقیق در فلسفه‌ی هستی می نامند. بیش تر این فیلسوفان، هوادار متافیزیک هستند و عده‌ای هم فقط می خواهند هستی شناس باشند. این جا لازم است مجدداً نظر به واژه‌ی متافیزیک بیندازیم تا معنای آن روشن شود.

سازنده‌ی این واژه، آندروونیکوس رودسی است، فیلسوف پریپانتیک یا مشاء (۷۰ ق. م) است که هنگام تنظیم نوشته‌های ارسطو رشته‌ی معینی از آن‌ها را به این نام نامید و منظورش، رساله‌هایی بود که پس از نوشته‌ی فیزیک قرار می گیرند. بعدها این واژه معنای دیگری به خود گرفت و به جای معنای پس از فیزیک، معنای آن سوی عرصه‌ی فیزیک (ماوراء طبیعت و مجردات) به خود گرفت، و عده‌ای صریحاً گفتند یعنی تلاش و کوشش برای ادراک یک موجود آن سویی جهان (خدا و غیره) به وسیله‌ی جهش نیروی تخیل بدون توقف بر استدلال خاص.

ولی برای اکثر فلاسفه‌ای که از این طریق (هستی شناسی) فلسفه را می نگرند، واژه‌ی متافیزیک کاملاً معنای دیگری دارد، این‌ها متافیزیک را نظریه‌ای که درباره‌ی اساس هستی و موجود بما هو موجود بحث می کند، می گیرند و می کوشند که این نظریه را با وسائل عقلانی گسترش دهند و بنابراین روش فلسفی متافیزیک به معنای هستی شناسی است.

برعکس، احیاناً اصطلاح هستی شناسی به معنای بحث در ذات و ماهیت شیء هستند آمده است. «امروزه معمولاً متافیزیک و

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۶۴

هستی شناسی (اوتولوژی) را در این می بینند که هستی شناسی خود را به تحلیل ساختمان یعنی ماهیت هستند محدود می کند؛ در حالی که متافیزیک قضایای وجودی یعنی قضایایی را درباره‌ی هستی هستند مطرح می سازد. بر این پایه، مثلاً مسأله‌ی شناخت اساساً یک مسأله‌ی متافیزیکی است. زیرا در این جا درباره‌ی وجود آن چه در خود هست، پرسیده می شود. فرق دیگری میان هستی شناسی و متافیزیک از این جا ناشی می شود که متافیزیک نه تنها در مسائل منفرد بررسی می کند، بلکه دست کم در اصل (هدف اولیه) می خواهد که به یک کلیتی از واقعیت دست یابد. «۱»

از این روست که باید پیش از هر گونه درگیری در بحث‌های فلسفی، اصطلاحات به خوبی روشن شود. ما از اصطلاح هستی شناسی، فلسفه‌ی بر اساس اصالت وجود می فهمیم یا این که منظور درک حقیقت هر «هست» و موجود می باشد. و از متافیزیک بررسی مسائل غیر عادی و یا لاقلاً امور ذهنی (مفاهیم کلی) را می فهمیم، ولی اصطلاح این‌ها فهم مسائل هستی به طور کلی و جهت وجودی اشیا خاص (و نه ماهیت آن‌ها) است.

دانشمندان متافیزیک معاصر، هر چند زیادند، لیکن برخی از شهرت علمی بیش تری برخوردارند. از جمله‌ی این‌ها، هانزدریش آلمانی (۱۹۴۱-۱۸۶۷ م) و ویلیام رالف اینکه انگلیسی (۱۹۴۵-۱۸۶۱ م) و موریس بلوندل فرانسوی (۱۹۴۸-۱۸۶۱ م) و نیکلای هارتمان آلمانی (۱۹۵۰-۱۸۸۲ م) است.

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۶۵

می‌کنند، تجربه‌گرا هستند و همه‌ی آن‌ها یک صدا اصول ما تقدم بر تجربه را که کانت آلمانی عنوان می‌کرد، منکرند و در عین حال عقلی هم هستند؛ یعنی برخلاف تجربه‌گرایی فیلسوفان ماده، امکان یک تجربه‌ی عقلی را نیز می‌پذیرند و محتواهای معقول را نیز در واقعیت می‌پذیرند و در روش نیز به یاری روش‌های عقلانی به اصول فلسفی خود می‌رسند و از این جهت با هگل همگامند (ولی همه‌ی آن‌ها را نیز به نوعی به تجربه برمی‌گردانند). و با این که کلی‌گرا و انیورسالیست هستند، انسان‌گرا نیز هستند و انسان‌شناسی در نظام آن‌ها فضای وسیعی را اشغال می‌کند. البته نه به اندازه‌ی اگزیستانسیالیست‌ها که اساساً بر محور انسان حرکت می‌کنند.

اگزیستانسیالیست‌ها می‌خواهند درباره‌ی هستی بحث کنند، لیکن معتقدند فقط از طریق هستی انسان است که می‌توان به اصل کلی هستی رسید. این جمله‌ی ارانیاکا اوپانیساد، زیر بنای فلسفه‌ی اگزیستانسیالیسم است که درباره‌ی انسان می‌گوید: «او به پیرامونش نگریست، آن‌جا هیچ چیز جز خودش ندید. نخست فریاد برآورد من هستم. و آنگاه هراسید. زیرا انسان هنگامی که تنه‌است می‌هراسد».

### فلسفه‌ی مادی و ایده و زندگی

مکتب‌های دیگر فلسفی معاصر که بر اساس تفکر مادی و اعتقاد بنیادی ماده و یا بر اساس اصالت اندیشه و ایده و یا بر اساس اصالت زندگی تشکیل شده است، نباید در نقطه‌ی شروع فلسفه جزو مخالفین ما به شمار آیند. شروع فلسفه به هر حال یا از مفهوم است و یا از هستی؛ چیز دیگری نداریم. این مکتب‌ها هستی خاص و یا ماهیت خاصی را انتخاب کرده و آن

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۶۶

را اصالت داده‌اند، و بنابراین در نقطه‌ی شروع یا از هستی شروع کرده‌اند و یا از ماهیت. نهایت این که چون از نظر فلسفی، اصولی و زیربنایی فکر نکرده‌اند، به جای شروع از هستی مطلق یا مفهوم به طور کلی، از مسائلی که هرچند کلی و مهم است، لیکن جزوی از هستی و یا از مفهوم مطلقند، شروع کرده‌اند.

پیروان فلسفه‌ی مادی را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد: ۱- راسل انگلیسی (۱۹۷۶-۱۸۷۲ م) و پیروانش. ۲- لودویگ ویتگنشتاین انگلیسی (۱۹۵۱-۱۸۸۹) و رودولف کارناب آلمانی (۱۹۷۰-۱۸۹۱ م) و هانز رایشنباخ (۱۹۵۳-۱۸۹۱ م) آلمانی و هم‌فکرانشان که نئوپوزیتیویست خوانده می‌شوند. ۳- پیروان ماتریالیسم دیالکتیک، مانند کارل مارکس آلمانی (۱۸۸۳-۱۸۱۸ م) و لنین (۱۹۲۴-۱۸۷۰ م).

این سه دسته، جهات مشترکی دارند. از جمله این که: ۱- همگی طبیعت‌گرا هستند و انسان را نیز فقط یک بخش از طبیعت می‌دانند و به کلی منکرند که وی ماهیتاً از دیگر موجودات طبیعی متمایز باشد. ۲- علوم طبیعی را بالاترین



مرجع می‌داند. ۳- فقط پدیده‌های مادی برایشان مطرح است و هر گونه بحث در امور روحی از نظر آن‌ها بی‌معنی است. ۴- در عین حال به ارزش روش‌های عقلی و تحلیلی ایمان دارند. ۵- تجربه را بر اساس علوم و شناخت می‌دانند.

در برابر فلسفه مادی فلسفه ایده‌قرار دارد: پیروان فلسفه‌ی ایده و در رأس آن‌ها بند توکروچه ایتالیایی (۱۹۵۲-۱۸۶۶ م) فلسفه را از شناخت شروع می‌کنند و اساساً همه‌ی واقعیت را «درونباش یک روح عینی یا برون ذهنی می‌دانند که صور یا شکل‌هایی را می‌افزایند که در طبیعت و روح

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۶۷

انسانی ظاهر می‌شوند». «۱» تقریباً مفهوم‌گرا هستند و فقط به دو گونه شناخت حدسی و منطقی معتقدند که احساسی و مفهومی نیز خوانده می‌شود.

نوکانتیانیستها، مانند آلبرت لانگه (۱۸۷۵-۱۸۲۸ م) و فولکت (۱۹۳۰-۱۸۴۸ م) نیز تحت تأثیر فلسفه‌ی ایده هستند و بررسی مسائل اندیشه و شناخت، مهمترین و اساساً همه چیز فلسفه‌ی آن‌ها را تشکیل می‌دهد.

فلسفه زندگی یک مکتب دیگر فلسفی است: پیروان فلسفه زندگی اصرار دارند که همه‌ی واقعیت را به وسیله‌ی زندگی توضیح دهند و جهشی که در دنیای فلسفه‌ی غرب به وجود آورده‌اند این است که می‌خواهند قالب فلسفه‌ی جدید پس از رنساس (۱۹۰۰-۱۶۰۰ م)، به‌ویژه فلسفه‌ی شناخت و نقادی کانت را یکسره از میان بردارند.

از میان رهبران این مکتب، هانری برگسون (۱۹۴۱-۱۸۵۹ م) و امیل بوترو (۱۹۲۱-۱۸۴۵ م) و ویلیام جیمز آمریکائی (۱۹۱۰-۱۸۴۲ م) را باید نام برد.

هرچند میان پیروان این مکتب اختلافاتی وجود دارد، لیکن همه‌ی آن‌ها: ۱- فعالیت‌گرا (اکتوالیست) هستند و در نظرشان فقط جنبش و تحرك و زندگی تحقق دارد و هستی و مفهوم و ماده و غیره، همه متفرع بر حرکت و زندگی هستند. «برگسون» گفته است «در شدن، چیزی بیش تر از بودن یافت می‌شود». ۲- فهمشان از علوم و واقعیت، همگی آلی و ارگانیک، برای زندگی و تحرك است و به خصوص از زیست‌شناسی خیلی استفاده می‌کنند؛ همان‌طور که ماتریالیست‌ها از فیزیک. بعضی از آن‌ها از تاریخ نیز

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۶۸

بهره‌ی فراوانی می‌برند که قوانین حرکت انسان‌ها را تا حدودی تبیین می‌کند. ۳- همه‌ی آن‌ها تجربه‌گرا، در حد طرد کامل روش عقلانی هستند.

برای آن‌ها مفاهیم و قوانین منطقی و حشتناک است. ۴- اشخاص بزرگ و نوابغ اجتماعی در فلسفه‌ی آن‌ها جایگاه مرتفعی دارند و بدین جهت این فیلسوفان را شخص‌گرا (پرسناللیست) می‌خوانند.

فلسفه‌ی زندگی به نوبه‌ی خود به مکتب «جهش زندگی» برگسون و «پراگماتیسم» ویلیام جیمز و «تاریخ‌گرایی»

دیلتای آلمانی (۱۹۱۱-۱۸۳۳ م) و فلسفه‌ی زندگی کسانی چون لودویگ کلاگس (۱۹۵۶-۱۸۷۲ م) تقسیم می‌شود که هر یک مشخصات مخصوص به خود را دارند.

همه‌ی این مکتب‌ها و مکتب‌های اصلی و فرعی بسیار دیگر که به‌خصوص در دو قرن اخیر پیدا شده است، مسائل خاصی از هستی یا مفاهیم را نقطه‌ی آغازین فلسفه‌ی خود قرار داده‌اند. لیکن در برابر همه‌ی این مکاتب، حکمت متعالیه از اساس هستی مطلق شروع می‌کند، که هستی اصل است و قبل از هر گونه قیدی و پیش از هر گونه تخصصی باید مد نظر قرار گیرد. چنان که اگر مفهوم یا ماهیت را اصالت بدهیم باز مطلق آن را باید منظور کنیم. و بنابراین ابتدا باید اساس هستی یا ماهیت را بررسی نمود و چون همان‌طور که گفتیم مفاهیم اصالتی ندارند، اساس همه چیز، هستی می‌باشد.

### هستی

اگزستانسیالیست‌های معاصر برای دریافت هستی، انسان را مورد توجه قرار می‌دهند. منظور اصلی از کتاب «مارتین هایدگر» (هستی و زمان) بررسی مشخص پرسش درباره‌ی معنای هستی است. این پرسش نه تنها تا کنون به فراموشی افتاده بود بلکه با توجه به بدیهی بودن و روشنی آن، مفهوم هستی هرگز اصلاً به درستی مطرح نشده بود. در واقع همه‌ی ما

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۶۹

معمولاً فهم متوسط و مبهمی از هستی داریم و با وجود این، مفهوم هستی هم‌چنان تاریک‌ترین مفهوم است. واقع این است که هستی (وجود) چیزی مانند هستنده (موجود) نیست؛ بلکه آن است که هستنده را هستنده می‌کند. اگر بخواهیم پرسش درباره‌ی معنای هستی را به دقت پژوهش کنیم، باید در جستجوی هستنده‌ای باشیم که چنان در دسترس باشد که در خود هست. هستنده در خود هست (وجود فی نفسه) و این فقط خود ما هستیم. هایدگرا این هستنده (ما) را «دازین» (آن‌جا بود) می‌نامد. این لغت در زبان آلمانی معنای موجود را می‌دهد، ولی در اصطلاح هایدگر معنای خاصی دارد و آن هستی انسان است. و بنابراین نقطه‌ی آغازین پژوهش تحلیل هستی، انسان است که آن را اگزستانس و خصائص هستی انسان را اگزستانسیال نامیده است.

از دیدگاه هایدگر، موجودات در سه قشر قرار دارند: **قشر برترین** که شامل همه‌ی چیزهایی است که جهان پیرامون ما را می‌سازند و شناخت آن‌ها زمینه‌ی کار دانش‌های طبیعی است. هایدگر این قشر را طبقه‌ی موجودی یا «اونتیک» می‌نامد.

**قشر دوم**، ساختمان نظامی و منظم بنیادی اشیاء که انگیزه‌ی ساختن آن‌ها نیز هست.

فهم این قشر را، هستی‌شناسی یا اونتولوژیک می‌نامد. **قشر سوم** آن که در بنیاد هستی‌شناسی از آغاز تا کنون به طور اصولی جای دارد که فهم آن را هستی‌شناسی بنیادی یا فنومنولوژی نامیده است. فهم سخنان فلاسفه‌ی آلمان و به‌ویژه هایدگر دشوار است و «کم هستند اندیشمندانی که فهم نوشته‌هایشان به دشواری آثار هایدگر باشد. این دشوار فهمی،

## فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۷۰

ناشی از زبان نارسا یا نقصانی در ساختمان منطقی نیست. هایدگر همیشه و در همه جا به نحوی به غایت تنظیم کننده پیش می‌رود. دشوار فهمی مطالب او بیش تر ناشی از اصطلاح‌سازی یا واژه‌پردازی‌های نامعتاد و بیگانه‌گویی‌ای است که وی به منظور تعبیر بخشیدن به اندیشه‌هایش در قالب زبان پدید آورده است. این، غالباً سرچشمه‌ی بد فهمی‌ها می‌شود و یکی از علت‌هایی است که فلسفه‌ی وی گاه به گاه، به‌ویژه از سوی نئوپوزیتیویست‌ها به مسخره گرفته می‌شود.» (۱)

آری هرچند فهم دقیق اصطلاحاتش دشوار است، لیکن علی‌رغم برخی اصطلاحاتش در این بحث به نظر اینجانب منظور از این سه قشر مزبور، بحث درباره‌ی کل خصائص وجودی اشیاء و سپس بحث درباره‌ی ماهیات آن‌ها و سپس بحث درباره‌ی اصل هستی به طور عام است.

بنا به روش هایدگر، فلسفه عبارت است از هستی‌شناسی عمومی که از تفسیر «اگزیستانس» و «دازین»، یعنی هستی انسان شروع می‌شود. ولی هایدگر از این مقدمه‌ی یعنی اگزیستانس جلوتر نرفت و بخش‌های دیگر کتاب «هستی و زمان» او تا کنون منتشر نشده است. بوخنسکی ایتالیائی می‌گوید در «نامه‌ای درباره‌ی اومانیزم» و دیگر نوشته‌های تازه‌ی هایدگر، نظریاتی بیان می‌شوند که گردش و دگرگونی در تفکر او نشان می‌دهند، لیکن از آن‌جا که مرحله‌ی آخر فلسفه‌اش در آثار وی بیش تر به اشاره برگزار شده است، از پرداختن به آن چشم می‌پوشیم.

ژان پل سارتر فرانسوی که در اثر نوشتن رمان‌ها و نمایشنامه‌هایش شهرت زیادی در میان محافل غیر فلسفی پیدا کرد و عظمت مقام فلسفی‌اش تا حدودی پایین آمده و کوچه‌بازاری شد، در کتاب هستی و

(۱) -/ فلسفه معاصر اروپائی، بوخنسکی، ص ۱۶۶

## فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۷۱

نیستی (بود و نبود) خویش کوشش می‌کند هستی را از طریق انسان بشناساند. سارتر در تحلیل هستی و اصول مربوط به آن، یکی از اصول ارسطویی مربوط به هستی را به شدت انکار می‌کند و آن اصل قوه و فعل است. به عقیده‌ی وی هرچه هست، فعلیت دارد و در فعل است. در موجود هیچ‌گونه امکان و قوه، نه یافت می‌شود و نه می‌تواند یافت شود. این گونه سوال‌ها در فلسفه‌ی سارتر بی‌معنی است. الکسیس کارل فرانسوی با نبوغی که داشت چه آثار دیگری غیر از «انسان موجود ناشناخته» و «راه و رسم زندگی» می‌توانست ایجاد کند و یا نبوغ و هوش سرشار ابوعلی سینا چه آثاری غیر از اشارات و شفا و قانون و قصیده و ... می‌توانست به وجود آورد.

سارتر می‌گوید نبوغ، چیزی جز همان فعلیت نیست. نبوغ این‌ها همان آثار موجود آن‌ها می‌باشد. درباره‌ی يك موجود فقط می‌توان گفت که «هست». «خودش»، یعنی همان چیزی که هست. موجود، فقط هست نه این که دارای هستی است. آن را به دست هم نیاورده است. امکان یا حدوث، تخیلاتی توضیح‌ناپذیر و پوچ است. وجود يك موجود، هیچ علت یا بنیادی ندارد و ما جز همین هستی او ماورائی نداریم. می‌توانیم ماهیت‌ها را توضیح بدسیم،

مثل این که بخواهیم یک دایره را با یک فورمول ریاضی توضیح دهیم، اما هستی را فقط باید به وسیله خدا توضیح داد و آن را هم سارتر باور ندارد و از این بیان نتیجه می‌گیرد که هستی بر ماهیت موجود تقدم دارد. و حتی «میوه‌های سبز طبق یک اندیشه خدایی نمی‌رویند، بلکه پیش از هر چیز هستند.» (۱) از این بیان

(۱) - / فلسفه معاصر اروپائی، بوخسکی، ص ۱۷۹

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۷۲

استفاده می‌شود که در همه‌ی اشیاء، هستی بر ماهیت تقدم دارد. موجود فی نفسه فقط همان هستی است. نه منفی و منفعل است و نه مثبت و فاعل. نه ایجاب است و نه سلب و حتی هیچ‌گونه پیوندی با موجودات دیگر ندارد و اگر انسان آزادی و آگاهی دارد، به این علت است که یک نوع هستی دیگری غیر از هستی در خود، دارد و آن هستی برای خود، می‌باشد. آن وجود لافسه، همان آگاهی و اندیشه انسان است. و ما به همین جهت تنها در پهنه‌ی هستی، در برابر طبیعت زمین و آسمان، نه در برابر سایر آدمیان.

داستایوسکی می‌گفت: «اگر واجب الوجود نباشد، هر کاری مجاز است». و سارتر می‌گوید این، سنگ اول بنای اگزیستانسیالیسم است. در واقع اگر واجب الوجود نباشد، هر کاری مجاز است. پس بشر و انهاده است ... اگر به راستی بپذیریم که وجود مقدم بر ماهیت است، دیگر هیچ‌گاه نمی‌توان با توسل به طبیعت انسانی مفروض و متحجر، مسائل را توجیه کرد. به عبارت دیگر، جبر علی وجود ندارد. بشر آزاد است، بشر آزادی است. از طرفی اگر بپذیریم که واجب الوجود نیست، دیگر در برابر خود ارزش‌ها یا دستورهایی که رفتار ما را مشروع کند، نخواهیم یافت. ما تنهایم بدون دستاویزی که عذرخواه ما باشد. این معنی همان است که من با جمله‌ی بشر محکوم به آزادی است، بیان می‌کنم. بشر محکوم است، زیرا خود را نیافریده و در عین حال آزاد است، زیرا همین که پا به جهان گذاشت، مسؤل همه‌ی کارهایی است که انجام می‌دهد ...» (۱)

برخلاف استنتاج کلی که در مسئله‌ی تقدم وجود بر ماهیت از برخی

(۱) - / اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر، به قلم ژان پل سارتر، ترجمه‌ی مصطفی رحیمی

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۷۳

کلمات سارتر می‌شود (که قبلاً نیز اشاره شد) با دقت بیش‌تر به خوبی معلوم می‌شود که سارتر میان مصنوعات انسان و سایر اشیاء فرق می‌گذارد. «هنگامی که شیء ساخته شده، مثلاً کتابی یا کاردی را در نظر آوریم، این شیء به دست صانعی که تصویری از آن شیء داشته ساخته شده است. سازنده تصور خود را از کارد و همچنین فن ساختن کارد را ... در پیش چشم داشته است. بنابراین کارد در عین حال هم شیء است که با در نظر داشتن اسلوبی ساخته شده است و هم فایده‌ی معینی دارد ... با این مقدمه می‌گوییم که در مورد کارد، ماهیت، مقدم بر وجود است. هنگامی که تصویری از خدای آفریننده در ذهن ما نقش می‌بندد، این آفریننده غالباً چون صانعی برین تلقی می‌شود و

پیرو هر عقیده‌ای باشیم، چه پیرو دکارت و چه پیرو لایب نیتس، همیشه به این نتیجه می‌رسیم که اراده کما بیش به دنبال فهم یا لاقفل همزمان با آن است و نیز به این نتیجه می‌رسیم که صانع به هنگام خلق کردن، آنچه را خلق می‌کند، دقیقاً می‌شناسد.» (۱)

این تصور فیلسوفان قرن هفدهم بود. در قرن هجدهم نیز که فلسفه‌ی الحاد رونق گرفت، همچنان تقدم ماهیت بر وجود محفوظ ماند. «ما این اندیشه را کما بیش در همه جا باز می‌یابیم: در فلسفه‌ی دیدرو، در فلسفه‌ی ولتر، و حتی در فلسفه کانت نیز، این اندیشه هنوز وجود دارد ... هر فرد بشری نمونه‌ای است جزئی از مفهوم کلی بشر، بنا به عقیده کانت، از این مفهوم کلی، این نتیجه به دست می‌آید که بشر جنگل‌نشین و بشر چادر نشین و بشر شهرنشین قرن جدید همه در یک تعریف می‌گنجند و همه دارای یک خمیره و یک سرشت اصلی اند ... ماهیت مقدم بر آن وجود تاریخی (که در مسیر حوادث تحول می‌یابد) است.» (۲)

(۱) -/اگزستانسیالیسم و اصالت بشر، به قلم ژان پل سارتر، ترجمه‌ی مصطفی رحیمی

(۲) -/همان

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۷۴

ژان پل سارتر می‌گوید: «اگزستانسیالیسمی که من نماینده‌ی آن هستم، دستگاه منسجم تری است. این فلسفه می‌گوید اگر واجب الوجود نباشد، لاقفل یک موجود هست که در آن وجود مقدم بر ماهیت است ... و این موجود، بشر است یا به تعبیر هایدگر واقعیت بشری. اکنون باید دید که در این فلسفه، معنای تقدم وجود بر ماهیت چیست؟ این عبارت بدان معنی است که بشر ابتدا وجود می‌یابد، متوجه وجود خود می‌شود، در جهان سر بر می‌کشد و سپس خود را می‌شناساند. یعنی تعریفی از خود به دست می‌دهد ... تعریف ناپذیری بشر بدان سبب است که بشر نخست هیچ نیست سپس چیزی می‌شود ... طبیعت کلی بشری وجود ندارد، زیرا واجب الوجودی نیست تا آن را در خود پیوردد.» (۱)

از کلمات مختلف سارتر معلوم می‌شود که در انسان از دو جهت وجود تقدم بر ماهیت دارد: ۱- از این جهت که ماهیتش را باید خودش بسازد و طبیعت، واحد پیش ساخته‌ای ندارد. ۲- از این جهت که به عقیده‌ی وی خدایی نیست تا فکر و تصویری از انسان، پیش از وجود داشته باشد. در اشیای دیگر هم به جهت دوم باید معتقد به تقدم وجود بر ماهیت شویم و تنها در اشیائی که مصنوع دست بشری هستند، ماهیت تصور شده‌ی قبلی دارند. وگرنه حتی «میوه‌های سبز طبق یک اندیشه‌ی خدایی نمی‌رویند، بلکه پیش از هر چیز هستند».

موریس کورنستن نیز چنین می‌گوید: «... نخست بینیم اصالت وجودی بودن چه معنی دارد؟ خود سارتر در خطابه‌ای که در سال ۱۹۴۵ در باشگاه «متنان» زیر عنوان «اصالت وجود، نوعی اصالت انسانیت» ایراد کرده، این

(۱) -/اگزستانسیالیسم و اصالت بشر، به قلم ژان پل سارتر، ص ۲۲

## فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۷۵

سؤال را به ساده ترین وجهی پاسخ داده و گفته است که وجه اشتراك میان کلیه اصحاب اصالت وجود، اعتقاد به این است که وجود مقدم بر ماهیت است ... اگر يك شیء که مصنوع انسان است، مانند کتاب یا تیغهی کاغذبری را در نظر بگیریم، می بینیم آن را صنعت گری ساخته است که قبلاً مفهومی از آن در ذهن وی بوده و در ساختن آن هم به این مفهوم توجه داشته است و همچنین به فن و صنعت سابق الوجودی که آن نیز جزئی از مفهوم است. از این رو می توان گفت که در مورد تیغهی کاغذبری، ماهیت مقدم بر وجود است؛ چنان که نزد کسانی که خدا را به عنوان خالق اعظم و صانع فوق طبیعی در نظر می آورند، این طور است. یعنی مفهوم انسان در ذات حق قابل قیاس با مفهوم تیغهی کاغذبری در ذهن صنعت گر بشری است. ملحدان قرن هجدهم، مفهوم خدا را نفی کردند، اما اعتقاد به تقدم ماهیت بر وجود را هم چنان نگاه داشتند.

ولی سارتر مدعی است که اصالت وجود الحادی خود او از این تناقض بری است ... او می گوید مراد ما این است که انسان اول وجود دارد و با خود مقابله می کند و در عالم چون موجی به بالا می خیزد و پس از آن در مقام تعریف خویش برمی آید. اگر انسان در نظر اصالت وجودیان قابل تعریف نیست، بدین سبب است که در بدو امر هیچ است و هیچ خواهد ماند تا این که بعدها خود را بسازد و آنگاه همان خواهد بود که خود ساخته است ... و این نخستین اصل اصالت وجود است و همان است که مردم آن را ذهنیت و درون بودی می خوانند و این اصطلاح را به عنوان طعنی بر ما به کار می برند ...» (۱)

سارتر هم مانند دکارت فلسفه خود را با قضیهی «می اندیشم» شروع می کند، لیکن دیگر جمله «پس هستم» را به عنوان نتیجه، همچون دکارت نمی آورد.

(۱) -/ ژان پل سارتر، به قلم موریس کریستن، ترجمه ی منوچهر بزرگمهر، ص ۷۴ و ...

## فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۷۶

سارتر در کتاب «بود و نبود» می گوید از جملهی می اندیشم «دو قسم وجود حاصل می شود: ۱- آگاهی و ۲- متعلقات آن آگاهی، هستی لذاته یا لِنفسه دارد و متعلق آن، هستی فی حد ذاته یا فی نفسه است. موجود فی نفسه، هستی عینی دارد، یعنی وجود دارد و قابل ابصار و لمس و سمع و شم و ذوق است، اما آن موجودی که عامل این ادراک است، چیست؟ آن خود عیناً قابل ادراک نیست، ولی نوعی وجود دارد ...» (۱)

ما اینک بحثی در این جهت نداریم که منظور از اصالت در این مکتب چیست؟ و آیا می توان این مکتب را به طور کلی معتقد به اصالت وجود دانست؟ و نیز در این جهت که آگاهی و یا عامل آگاهی (به قول سارتر: من ادراک کننده که غیر از تن و اجزای آن است) را باید چه بنامیم؟ وجود لِنفسه یا فی نفسه یا غیر از اینها؟ و نیز در این جهت که در کلمات سارتر کلمه ی بود به معنای ماهیت و نمود که به معنای عوارض ظاهری گرفته می شود، صحیح است یا نه؟ فقط خواستیم بگوییم که اگزیستا نیالیستها برای این که به هستی برسند، از هستی انسان شروع می کنند و آن را اصل و همچنین نقطه ی آغازین فلسفه می دانند.

مجموعه آثار آیت الله العظمی گرامی  
 البته فیلسوفان اگزیستانسیالیست اختلافاتی دارند و مثلاً سارتر و هایدگر ملحدند و گابریل مارسل فرانسوی (...-  
 ۱۸۸۹ م) و کارل یاسپرس آلمانی (۱۹۶۹-۱۸۸۳ م) و سرون کرکه‌گور دانمارکی (۱۸۵۵-۱۸۱۳ م) که اولین کسی  
 است که به واژه‌ی اگزیستانس معنای اگزیستانسیالیستی داده است، مذهبی و خدا باورند.  
 سارتر خودش می‌گوید آنچه کار را مشکل می‌کند این است که اگزیستانسیالیستها به دو دسته تقسیم می‌شوند:  
 دسته اول،

(۱)-/ ژان پل سارتر، به قلم موریس کریستن، ص ۷۷

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۷۷

اگزیستانسیالیست‌های مسیحی که من، یا سپرس و گابریل مارسل پیرو مذهب کاتولیک را از زمره‌ی آنان می‌شماریم.  
 دسته‌ی دوم، اگزیستانسیالیست‌های منکر واجب الوجود، یعنی هایدگر و اگزیستانسیالیست‌های فرانسوی و خود من  
 «۱» ولی همگی در این جهت مشترکند که وجود مقدم بر ماهیت است. البته در غیر از مصنوعات بشری.  
 همه اگزیستانسیالیست‌ها تجربه‌گرا هستند و مبنای آن را در انسان، هراس و ترس می‌دانند؛ منتها علت این هراس را «یا  
 سپرس» احساس شکنندگی هستی و جایگاه فرد می‌داند و «هایدگر» پیشروی به سوی مرگ و «سارتر» دل به هم  
 خوردگی و تهوع. «۲»

موضوع اصلی تحقیق برای آن‌ها همان اگزیستانس، یعنی هستی مخصوص انسان است. این فیلسوفان مطلقاً  
 فعالیت‌گرا هستند؛ البته با پیروان فلسفه زندگی فرق دارند. فیلسوفان زندگی، انسان را یک جریان زندگی می‌دانند  
 ولی این‌ها انسان را یک ذهنیت خلاق. انسان خود را می‌آفریند و آزادانه می‌آفریند و همین آزادی، اگزیستانس انسان  
 است.

درک حقیقت همه‌ی این مکتب‌های مختلف فلسفی و پیروی عملی از نظریات رفتاری آن‌ها، همگی مبتنی بر درک  
 نقطه‌ی آغازین فلسفه یعنی هستی به طور عام می‌باشد تا تکوین را بفهمیم و خود را در ارتباط با آن تفسیر کنیم.

### هستی در فلسفه‌ی متعالیه

فلسفه‌ی متعالیه که از همه‌ی جریان‌های فکری پیش از خود (ریاضت و اشراق و فکر و شرع) کمک می‌گیرد و  
 مسائل فلسفه را بر اساس هستی

(۱)-/ اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر، ص ۲۰

(۲)-/ فلسفه‌ی معاصر اروپائی، ص ۱۶۳

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۷۸

طراحی می‌کند، برای درک هستی دو مرحله قائل می‌شود: ۱- درک مفهوم آن ۲- درک حقیقت آن.  
 مفهوم هستی را بدیهی و روشن می‌داند که از کمال بداهت، امکان تعریف صحیح ندارد. و نیز چون بسیط است و

اجزاء ندارد قابل تجزیه و تحلیل و تعریف حدی نیست.

فلاسفه مزبور همچنین معتقدند که وجود يك حقیقت مشترك است که در همه موارد به يك معنا به کار برده می شود و فرقی میان وجود انسان و غیره در اصل معنای وجود نیست. ما وجود را همه جا به يك معنی ادراک می کنیم. اینان می گویند حقیقت وجود که منشا همه ی کمالات است، همان طور که گفتیم چون حقیقتی بسیط و بدون هیچ گونه جزء (خارجی و عقلی) است هرگز قابل درک و تعریف نمی باشد.

بر خلاف تصور برخی نویسندگان دانشمند معاصر، این تفاوت مفهوم با حقیقت هیچ گونه تناقضی را دربر ندارد. این چه تناقضی است که بگوییم مفهوم يك چیز برایمان روشن است، ولی حقیقت ذاتش را نمی دانیم، حتی در میان ماهیات، مگر مفهوم و حقیقت جن و فرشته برای بیش تر مردم همین طور نیست و حتی مفهوم و حقیقت آب! همه ی ما بیش از هر مفهوم دیگری همواره با مفهوم وجود سر و کار داریم. روزمره به طور دائم سخن و فکرمان از وجود فلان شیء است و یا از صفات آن. در مقام خرید و فروش، سؤالها و جوابها بر این محور است که آیا فلان چیز را دارید یا نه؟ و فلان صفت را دارد یا نه؟ و یا به طور قطع می گوئیم فلان شیء هست یا مثلاً سفید است یا فلان صفت را دارد. این «هست» و «است» و «آن داریم» و «نداریم» و تعبیر دیگری از این قبیل، همگی همان معنای هستی را می دهند، و ما هرگز در این گفت و شنودها و

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۷۹

افکار خود دچار سرگیجه و تحیر نشده ایم و تا کنون نگفته ایم که معنای آن سؤال را نمی فهمیم و اصل جمله را درک نمی کنیم. اینها همه برای این است که معنای هستی را علی الاجمال می فهمیم و مفهوم آن را درک می کنیم. اصلاً مفهومی روشن تر از مفهوم وجود نیست و به همین جهت می گوئیم هر گونه تعریف درباره ی مفهوم وجود، تعریف لفظی است و جنبه ی تعریف حقیقی را ندارد، و فقط با تکرار خود مفهوم وجود و الفاظ مترادف آن می خواهیم غفلت‌ها را به يك سو زده تنبهی درباره ی همان چیزی که می دانیم ایجاد کنیم. مثلاً برخی از فلاسفه وجود را این طور تعریف کرده اند «وجود چیزی است که ثبوت عینی دارد». برخی دیگر گفته اند که «وجود چیزی است که می توان از آن خبر داد». «ولی می دانیم که ثبوت، تعبیر دیگری از وجود است». و همین طور تعبیر «چیز». مگر «چیز»، مفهومی غیر از مفهوم هستی است؟ این است که ابن سینا در کتاب نجات گفته است وجود را به جز تعریف لفظی نمی توان تعریف کرد. وجود اولین مبدا هر تعریفی است و پیش از آن، مبدا دیگری نداریم تا آن را شرح نماید و بنابراین هیچ گونه شرح و تعریف واقعی ندارد و معنایش بدون واسطه در ذهن ما پیدا می شود. اساساً تعریف واقعی يك شیء به وسیله ی تحلیل و بررسی اجزای آن انجام می شود و یا به وسیله ی آثار و عوارض آن تعریف می شود، ولی وجود يك حقیقت بسیط است و جزء ندارد (که بعداً توضیح می دهیم ان شاء الله)، و عوارض و آثار آن هم هر چه باشد، بالاخره وجود است و در کادر هستی قرار دارد و بنابراین کلیه تعریف‌هایی که برای وجود می شود، مانند: «آنچه که منبع همه ی کمالات است یا «معدن خیرات»، و یا «ثبوت عینی دارد» و ... همه اش تعریف‌های لفظی است.



**اشترک مفهوم وجود**

از طرف دیگر، درک مفهوم وجود، همه جا به طور یکسان است. ما از جمله‌ی انسان موجود است، همان معنی را می‌فهمیم که از جمله‌ی زمین موجود است و جمله‌های دیگر می‌فهمیم، و هیچ‌گونه نیازی نداریم که ابتدا از وجود انسان شروع کنیم. ما اینک در این جهت بحثی نداریم که اولین علم ما درباره‌ی هر چیز و یا درباره‌ی اساس هستی از کجا شروع شده است و آیا هنگام تولد، علمی فطری داشته‌ایم یا نه؟ این‌ها از جمله مباحثی است که ان شاء الله در بحث شناخت می‌آید. سخن این است که همه‌ی ما به هر حال مفهوم هستی را درک می‌کنیم و در همه جا هم یکسان می‌فهمیم. این معنی را اشترک معنوی وجود می‌گویند.

این مطلب (اشترک معنوی وجود) بدیهی است و با مختصر دقتی روشن می‌شود. فلاسفه‌ی پیرو حکمت متعالیه، دلیل‌هایی را به عنوان تنبه و رفع غفلت از آن‌چه که همه به طور ارتکازی می‌دانند، ذکر کرده‌اند. مثلاً می‌گویند: وجود، قابل قسمت به اقسام گوناگون هستی و موارد مختلف می‌باشد. می‌گوییم وجود یا وجود واجب است و یا ممکن. وجود انسان یا سنگ یا درخت. و همین تقسیم، دلیل عمومیت وجود و به یک معنی بودن آن، در همه‌ی موارد است؛ وگرنه جمع همه موارد زیر یک عنوان صحیح نبود.

گفته‌اند، شاهد دیگر این که، عدم مقابل وجود است و عدم همه‌جا به یک معنی است. همچنین گفته‌اند اگر در یک شعر، کلمه‌ی وجود دو مرتبه به کار رود، می‌گویند که این تکرار است. همین احساس تکرار، شاهد دیگری است که همه‌ی کلمه‌ی وجود را هرچند در موارد مختلف استعمال شده باشد، به یک معنی می‌دانند.

**فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۸۱**

اساساً مگر ممکن است که معنا و مفهوم هستی در انسان مثلاً با مفهوم هستی در اسب یا سنگ و ... فرق داشته باشد. اگر چنین باشد، لازمه‌اش این است که وجود در هر موردی به معنای ذات و حقیقت همان مورد باشد. یعنی جمله‌ی انسان موجود است، معنایش این باشد که انسان، انسان است. با این که می‌دانیم این طور نیست. تفاوت مراتب وجود و فرق هستی واجب الوجود مثلاً با هستی انسان، فقط از نظر درجات واقعی هستی است. ولی در مفهوم و معنای اصل هستی همه جا به یک معنی می‌باشد. «۱»

و خلاصه این که همان‌طور که مرحوم صدرالمتألهین می‌گوید، از بدیهیات اولیه است که مفهوم وجود در همه‌ی موارد یکی است و مشترک معنوی می‌باشد.

بنا به آن چه گفتیم، برای دریافت معنا و مفهوم هستی به طور عام، نیازی به بحث اختصاصی درباره‌ی اگزیستانس (هستی انسان) نداریم.

هستی را به طور عام ادراک می‌کنیم و می‌دانیم که در همه جا به یک معنی به کار می‌رود.

لازم به تذکر است که در فلسفه‌های معاصر خیلی اوقات سخن از هستی می‌رود، لیکن منظورشان «هست» می‌باشد؛ یعنی شیء هستنده (موجود). یعنی همان‌جا که «ژان پل سارتر» سخن از هستی انسان و اصالت آن و تقدم آن بر ماهیت انسان می‌گوید، مفهوم هستی را به دقت فلسفی از ماهیت جدا نکرده است و پای خصائص وجودی انسان،

(۱) -/ به تعبیر امام صادق علیه السلام: اما الاسماء فهي واحدة. توحيد صدوق، چاپ تهران، ص ۶۲. و فرمود: فالصفات له واسماؤها جاریة علی المخلوقین. یعنی صفات و اسماء خدا (مثل عالم و قادر و مانند اینها) بر مردم هم اطلاق می شود. همان، ص ۱۴۶

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۸۲

ماهیت و آثار، و به تعبیر خودش «بود و نمود» را پیش می کشد. و گرنه نیازی به شروع از نقطه‌ی هستی انسان بخصوصه نبود.

به نظر می رسد که منظور سارتر و اگزیستا نسیالیستها از هستی انسان، واقعیت و حقیقت هستی و درک مراتب آن است. همان مطلبی که گفتیم امکان ندارد. یعنی درک حقیقت هستی امکان ندارد و ما در انسان و یا هر موجود دیگری که بحث از خصائص وجودی آن می کنیم، در حقیقت بحث از حدود هستی آن، یعنی ماهیت آن می کنیم و نه هستی. و تقدم هستی انسان بر ماهیتش که ما هم به نوعی قبول داریم، به این معنی است که اصل هستی انسان را می دانیم، ولی حدود و ماهیتش بستگی به اعمال خودش دارد. زیرا ذات انسان به ملکات اخلاقی و روانیش وابسته است و آن هم با تکرار اعمالش تحقق می یابد.

واقعیت این است که جدا کردن هستی از حدود ماهیت و تمرکز دادن بحث‌های فلسفی بر روی هر یک به طور جداگانه، به طوری که به یک دیگر مخلوط نشوند، از مسائل دشواری است که خیلی اوقات به هم اشتباه می شود. بحث از هستی گریزپا بوده و ذهن انسان طبق روش زندگی روزمره اش هر چه می خواهد در متن هستی فکر کند، به هستنده (موجود) کشیده می شود. هستی شناسان اروپائی به ماهیت کشیده می شوند، و متافیزیک دانها مخلوط می کنند، و اگزیستانسیالیستها برای درک هستی عام از هست انسان شروع می کنند، ولی به جای سخن از اصل هستی، از مراتب آن که منشأ انتزاع ماهیت انسان می باشند، بحث می کنند و بحث مفهوم را از حقیقت جدا نمی کنند، و تقدم وجود بر ماهیت انسان را که مربوط به صفت اختیار انسان در انتخاب ذات خویشان است، به اصل مفهوم هستی ارتباط می دهند. البته تفکیک و جداسازی مفهوم و ماهیت،

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۸۳

از هستی، و به تعبیر دیگر، جداسازی هستی از هستنده به طوری که هرگز خلط نشوند کار آسانی نیست، و همین خلط منشأ اشتباه در بحث اصالت مهیت یا وجود می شود.

صدرالمتألهین حتی درباره‌ی مرحوم ابن سینا می گوید: «شگفت این است که ابن سینا با این که آن قدرها به امور دنیا مشغول نبوده (که نتواند به خوبی به مسائل عقلی دقیق شود)، هر وقت بحث‌هایش به تحقیق هویات وجودی می رسد و از امور عامه و مفاهیم فلسفی می خواهد خارج شود، ذهنش کند می شود و ناتوان می گردد. از جمله این که حرکت جوهری را ممنوع می داند به این جهت که فکر می کند حرکت جوهری منجر به تغییر ماهیت و انقلاب ذات می شود و این محال است ... غافل از این که برخی موجودات انحاء و تجلیات مختلف وجودی دارند و همه

در زیر پوشش يك ماهیت قرار دارند و این معنی هرگز موجب انقلاب ماهیت نمی باشد ... از جمله این که مثل افلاطونی را انکار می کرد و مسأله ی رب النوع را که افلاطون مثال می خوانده است، مسخره می کرد. چون دو جور وجود طبیعی و عقلی برای انسان و غیره تصور نمی کرد، و خیال می کرد که این معنی موجب تفاوت ذات و دو ماهیت جداگانه می باشد. از جمله این که مسأله اتحاد عاقل و معقول یعنی وحدت شخص ادراك کننده با شیء ادراك شده را انکار می کرد و استهزاء می کرد، به این خیال که معنای این حرف، اتحاد ذات انسان با مثلاً سنگ و درخت می باشد. و از جمله این که عشق ماده ی عالم را به صورت های عارض بر ماده تصور نمی کرد و ... «۱»

ارسطو هم بحث درباره ی وجود و سایر امور عامه را که از بحث های دیگر جدا کرد، نام مخصوصی به آنها نداد و فقط در مقاله ی (ج) رساله ی

(۱) - / اسفار، ج ۹، چاپ جدید

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۸۴

متافیزیک خود گفت: «مسائل این قسمت در کادر هیچ یک از علوم ریاضی یا طبیعی نمی گنجند و اعم از همه ی آنهاست». دیگران آن را بحث از هویت نامیدند، و برخی از فلاسفه اسلامی بحث از موجودات نامیدند. با این که هویت غیر از موجودات است، هویت نفس هستی و وجود است.

در بحث های آینده توضیح بیش تری در این باره خواهیم آورد.

مسائل مزبور و بسیاری مسائل دیگر که ابن سینا نتوانسته بود درک کند، در فلسفه ی متعالیه ی مرحوم صدرالمتهین و پیروانش کاملاً حل شده است.

مشکل ابن سینا، همان تفکیک نکردن هستی از ماهیت بوده است. زیرا همه ی صحبت های روزمره و همه افکار معمولی افراد بر محور ماهیات و هستنده هاست. همه جا سخن از فرش و عرش، زمین و آسمان، انسان و شتر و ماست و پنیر و ... است، نه از وجود و هستی. در همه ی جملات و تعبیرهایمان هستی سایه افکنده و همگی به طور اجمال آن را درک می کنیم، ولی از آن می گذریم و بر مفاهیم و ماهیات تکیه می کنیم.

#### توجه

بحث از مفهوم هستی، و از اشتراك معنوی آن، و بحث های دیگری که بعداً ذکر می شود، همه پس از اثبات يك مطلب است که مهمترین مبدأ از مبادی فلسفه است و نقطه ی قبل از آغاز مسائل فلسفه است! و آن این که در جهان خارج از ذهن ما، واقعیتی هست. و این همان مطلبی است که اساس فلسفه در برابر سفسطاییان یونان و نیز سفسطاییان جدید، چون بارکلی انگلیسی واقعیت را باور نداشتند و می گفتند ما هیچ گونه راهی به جهان خارج نداریم. «پروتاگوراس» یونانی

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۸۵

می گفت مقیاس همه چیز انسان است نه واقعیت خارج. هرچه را ذهن ما پذیرفت، واقعیت، و هرچه را رد کرد،

بی واقعیت است.

می گفتند: راه رسیدن به جهان خارج، عقل است یا حس. و هر دو اشتباه می کنند. فقط اشتباه های حس باصره را تا چند صد قسم شماره کرده اند.

برای اثبات واقعیت و ردّ سفسطه، راهی جز وجدان نداریم و با هیچ برهانی نمی توان واقعیت را اثبات نمود. سفسطائیان را باید در روش عملیشان محکوم کنیم. آیا سفسطائیان جدید و قدیم در خارج از حوزه ی بحث های فلسفی خود نیز در واقعیت شك می کردند. هنگام دیدن ماشین سریع السیر یا سنگی که ممکن است بر سرشان فرود بیاید، فاصله نمی گرفتند؟ هیچ شده است که به فروشندگان کالا پول بدهند ولی جنس مورد نیاز خود را تحویل نگیرند، در حالی که اگر واقعیتی در جهان نباشد، چه اصراری است که به دنبال خرید جنس مورد نیاز بروند، و پول بدهند و کالا تحویل بگیرند، و چشم های خود را هنگام عبور باز نگه دارند که تصادف نکنند و در دریا بی وسیله به آب نزنند و سوار کشتی شوند. و از برخورد با گلوله احتراز کنند و ...

### مبادی فلسفه

اثبات واقعیت، یکی از مبادی تصدیقی اولیه ی فلسفه است. همان طور که می دانیم، هر علمی متشکل از موضوع و مسائل و مبادی خاصی می باشد. موضوع فلسفه، واقعیت و هستی است. مسائل فلسفه، احکام هستی (و به قیاس آن احکام عدم و ماهیت)، و اقسام و قوانین آن است.

مبادی بر دو قسم است: ۱- مبادی تصویری ۲- مبادی تصدیقیه.

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۸۶

منظور از مبادی تصویری، تعریفات است که درباره ی موضوعات فلسفی می شود. مثلاً درباره ی اصل هستی، علت و معلول، قدیم و حادث، ممکن و واجب و ممتنع، اقسام و جوب و ضرورت و ... که مقولات فلسفی نیز خوانده می شوند. مقولات، یعنی مفاهیمی که به طور عام در مسائل مختلف فلسفی به کار برده می شوند، و بر موارد متعددی اطلاق می شوند. این معنا از مقولات، غیر از معنایی است که در بحث ماهیات موجوده عالم گفته می شود. منظور از مقولات در آن بحث، یک سلسله ماهیات هستند که بر مصادیق ذاتی خود اطلاق می شوند که معمولاً می گویند آن ها ده ماهیت عالی هستند که به نام مقولات عشر خوانده می شوند. همین، بحثی که درباره ی مفهوم وجود داشتیم، از مبادی تصویری فلسفه است.

مبادی تصدیقیه، یعنی دلیلهایی که برای مسائل علم آورده می شود.

دلیل های مزبور دو نوع هستند: ۱- دلیلهایی که بدیهی هستند و نیاز به استدلال جداگانه ای ندارند و این ها اصول متعارفه خوانده می شوند.

۲- دلیلهایی که بدیهی نبوده نیاز به استدلال دارند که چون جزو مسائل این علم (مثلاً فلسفه) نیستند (چون فرض این است که دلیل های این علم هستند نه مسائل آن)، باید در علم دیگری روشن شوند و فعلاً به عنوان فرض به کار می روند و این ها اصول موضوعه خوانده می شوند. اصول موضوعه فلسفه، مطالبی است که از علوم دیگر گرفته شده اند. مثلاً آن چه در طبیعیات فلسفه مربوط به علوم تجربی هستند و قابل بررسی مستقیم در مسائل فلسفه ی اولی

مجموعه آثار آیت الله العظمی گرامی \_\_\_\_\_  
 و امور عامه نیستند، اصول موضوعه هستند و صحت و بطلان نشان باید در آن علوم اثبات شود. مسائلی که قبلاً در قسمت فلکیات در فلسفه آورده می شد، این طور بوده و لذا بعداً که با وسائل

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۸۷

علمی روز بطلان آن ها ثابت شد، بی ارزش شدند. و البته این ها از مسائل فلسفی علیا نمی باشند. اصول متعارفه از نظر بدهت و زیربنایی بودن، درجاتی دارند و بدیهی ترین اصول متعارفه فلسفه ی دو اصل می باشند. ۱- اصل اثبات واقعیت عینی ۲- اصل امتناع تناقض. اگر واقعیتی را در جهان نپذیریم، مباحث فلسفه کلاً بی ارزش می شود، و اگر تناقض را جایز بدانیم، کشف هیچ مطلبی برایمان امکان پذیر نخواهد بود! زیرا پس از اثبات يك مطلب و رسیدن به دلیل های قاطع آن، باز هم نمی توان یقین به آن پیدا کرد. چون ممکن است نقیض آن هم تحقق پیدا کند!

این اصل، زیر بنای همه ی علوم و همه ی اصول و مبادی دیگر است! و حتی اصل اثبات واقعیت نیز به آن نیازمند است. زیرا پس از اثبات اصل واقعیت، اگر تناقض جایز باشد، ممکن است در عین اثبات واقعیت، عدم واقعیت هم صحیح باشد! و بدیهی است که با تجویز نقیض يك شیء، یقین به آن پیدا نخواهد شد. بدین جهت است که اصل امتناع تناقض را اصل الاصول و ام القضا یا نامیده اند. در بحث حرکت در ماتریالیسم دیالکتیک، در مورد اصل مزبور، بحث خواهیم کرد. اصول متعارفه دیگری هم در فلسفه به کار برده می شوند. مانند اصل هوهویت، امتناع سلب الشیء عن ذاته، بطلان دور، و چیزهای دیگر که هر يك در محل خود باید بررسی شوند. مبادی تصویری فلسفه، نوعاً در ضمن خود مباحث فلسفی ذکر می شوند؛ همان طور که در بررسی احکام وجود، مفهوم آن بررسی شد؛ درباره ی عدم و ماهیت و سپس درباره ی سایر مقولات فلسفی چون علت و معلول و ... نیز همین طور است.

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۸۸

البته توجه داریم که علوم از نظر مبادی تصویری و تصدیقی با يك دیگر اختلاف دارند. اصول متعارفه و اصول موضوعه هم در همه ی علوم یکسان نیستند؛ همان طور که مسائل علوم و موضوعاتشان با هم اختلاف دارند، زیربنای همه ی اختلافات، اختلاف در موضوع می باشد. هر موضوعی يك جور احکامی دارد و فی المثل وجود که موضوع فلسفه می باشد، اصول متعارفه اش اثبات واقعیت، و امتناع تناقض، و امتناع دور، و امثال این ها می باشد، و اصول موضوعه اش، برخی مسائل مربوط به حرکت و دیگر مسائل طبیعی، چون کشف اتم و نظریه ی موجی و غیره و برخی فروع علت و معلول و ... که از علوم تجربی استفاده شده است و یا آنچه که در طبیعیات قدیم فلسفه در مسائل هیئت از علوم استفاده می شده است.

ولی در علم فقه، که درباره ی احکام شرعی عمل انسان مکلف بحث می کند و موضوعش عمل انسان است، مبادی تصویریش درك مفاهیم واجب و حرام، و عمل اختیاری، و عمل اجباری، و اکراهی و اضطراری، و مفاهیم نماز و روزه و حج و ... می باشد و مبادی تصدیقی متعارفش، لزوم پیروی از خداوند و انتصاب شدگان از طرف خداوند و

مبادی تصدیقی موضوعیش، حجیت خبر واحد و ظواهر قرآن و حدیث و قطعیت اجماع است. سخن در این بود که ۱- مفهوم هستی به طور عام برای ما قابل ادراک است. ۲- مفهوم هستی، مشترك میان همه‌ی موارد هستی است، و در همه جا به يك معنی اطلاق می‌شود و به اصطلاح، مشترك معنوی است. لازم است مختصر توضیحی درباره‌ی اصطلاح مشترك معنوی بدهیم. مشترك بر دو قسم است: ۱- مشترك لفظی ۲- مشترك معنوی. مشترك

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۸۹

لفظی یا لفظ مشترك به این معنی است که يك لفظ برای چند معنی وضع شود که جهت جامعی برایشان در نظر گرفته نشده است. و شاید اوضاع متعدد مزبور بدون ارتباط با يك دیگر انجام شده باشند. مثلاً کلمه‌ی «عین» در لغت عرب به معانی گوناگون آمده است که از جمله خورشید، طلا، چشمه، چشم، زانو و ... می‌باشد. لفظ، یکی است، ولی معنی آن متعدد است. و شاید هر يك از وضع‌های متعدد لفظ مزبور در میان يك قوم و قبیله بوده است، و اطلاعی هم از وضع لفظ در میان قوم و قبیله دیگر نداشته‌اند. تدریجاً که زندگی اجتماعی شهری شروع شده و قبایل مختلف به هم رسیده‌اند، همه‌ی معانی لفظ مزبور پذیرفته شده و در نتیجه يك لفظ با معانی مختلفی به جای مانده است.

در اشتراك لفظی، معانی با يك دیگر بی‌ارتباط هستند و فقط لفظ، وحدت دارد. ارتباط معانی فقط در این است که لفظشان مشترك می‌باشد.

ولی مشترك معنوی این است که لفظ واحدی برای يك جهت جامع و معنای کلی وضع می‌شوند که همه‌ی موارد و مصادیق آن در همان جهت جامع و معنای کلی اشتراك دارند مثلاً کلمه انسان برای يك معنای کلی وضع شده که جهت جامع همه‌ی افراد است و همه‌ی افراد در آن جهت، شراکت دارند.

با این توضیح به خوبی روشن شد که وجود برای افراد و مصادیق خود چگونه مشترك معنوی است. یعنی این طور نیست که وجود، مانند کلمه «عین» برای معانی مختلفی وضع شده باشد که با هم رابطه‌ای ندارند؛ يك مرتبه برای وجود خدا، يك مرتبه برای مجردات، يك مرتبه برای طبیعت، و یا يك مرتبه هم برای انسان و يك مرتبه هم برای مصنوعات انسان.

وجود، همه جا به يك معنی می‌باشد و آن همان «هستی» است.

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۹۰

تفاوت در هستی‌های خارجی از نظر کمال و ضعف است، لیکن وجود برای همان جهت جامع وضع شده است و اصل هستی را می‌رساند؛ خواه ضعیف یا قوی.

#### وجود غیر از ماهیت است

از همین جا يك مسأله‌ی بدیهی دیگری از مسائل وجود برایمان تجلی می‌کند و آن این است که وجود با ماهیت مغایر است. برخی از متکلمین قدیم می‌گفته‌اند هستی با ماهیت مغایرتی ندارد و هستی در هر موردی، همان ماهیت آن

مورد می‌باشد. لذا هستی انسان همان ماهیت انسان است و هستی درخت همان ماهیت درخت است. می‌گویند برای اولین مرتبه ابونصر فارابی در رد متکلمین این مسأله را در فلسفه عنوان کرد و به وضوح نشان داد که وجود مفهومی جداگانه از مفاهیم ماهیات دارد. وجود همه جا به یک معنی است، در حالی که ماهیات فقط در کلمه ماهیت وحدت دارند، وگرنه ذاتاً همه با هم مختلف هستند. ماهیت انسان، مثلاً حیوان درآک است و ماهیت درخت، مثلاً جسم نمو کننده و همین‌طور ماهیات دیگر. از طرف دیگر در معنا و مفهوم هیچ ماهیتی وجود یا عدم ملحوظ نشده است، و ماهیت با وجود و عدم، هر دو، می‌سازد. مثلاً انسان ممکن است موجود باشد و ممکن است همچون نسل‌های آینده معدوم باشد. به هر حال با مختصر رجوع به ذهن به خوبی روشن می‌شود که مفهوم هستی در مواردی که صدق می‌کند، با ماهیات آن موارد از نظر معنی و مفهوم یکی نیست. هستی نه جزء انسان است و نه عین آن، بلکه حتماً مفهومی است زائد بر آن.

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۹۱

این مسأله هر چند در نظر بسیار ساده جلوه می‌کند، لیکن توجه نکردن به همین مسأله ساده، موجب خلط کردن بسیاری در فلسفه شده است. و دیدیم که احتمالاً حتی برخی از اگزیستانسیالیست‌های معاصر، هستی را به شیء هستند، یعنی به ذات و خصوصیات ذاتی آن اشتباه گرفته‌اند. و خواهیم دید که توجه به همین مسئله ساده در بررسی مسئله اصالت وجود که از مهمات فلسفه می‌باشد، دخالت تامی دارد. رابطه‌ی هستی و ماهیت در ذهن، با رابطه‌ی آن دو در خارج فرق می‌کند؛ همان‌طور که مفهوم یک چیز با واقعیت آن تفاوت دارد. در واقعیت خارج از ذهن، وجود، اساس و اصل است و ماهیت، یعنی حد و ذات شیء، عارض بر وجود آن است. مثلاً در انسان، آنچه اساس و اصل است، وجود انسان است (که در بحث آینده خواهیم گفت) و حد انسان عبارت از مرزهای وجودی انسان است که از وجودش انتزاع می‌شود. ولی در ذهن، ابتدا یک مفهوم و ماهیت مثل انسان تصور می‌شود، و سپس وجود بر آن عارض می‌شود و فی‌المثل می‌گوییم انسان وجود دارد.

#### اصالت وجود یا ماهیت

از بحث گذشته معلوم شد که مفهوم هستی غیر از مفاهیم ماهوی اشیاست. انسان، یک مفهوم است و وجود، یک مفهوم دیگر.

این دو مفهوم، در خارج یکی هستند و با یک تحقق واقعیت یافته‌اند. همان که انسانیت دارد، وجود هم دارد. در واقعیت خارجی، انسان از وجودش جدا نیست؛ لیکن در ذهن از یک دیگر جدا می‌شوند و از هم متمایز می‌گردند و یکی را موضوع و دیگری را محمول آن قرار می‌دهیم و می‌گوییم انسان موجود است. می‌دانیم که این دو به عنوان دو پدیده‌ی

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۹۲

مستقل در خارج نیستند و می‌دانیم که هر دو هم یک نوع واقعیتی دارند.

حتماً یکی از این دو، اصل در واقعیت است و دیگری، فرع و عارض آن. در این بحث می‌خواهیم بفهمیم که آیا وجود و هستی، اصل در واقعیت و تحقق است و ماهیت انسان (مثلاً) فرع و عارض، یا برعکس، این انسان است که اصالت دارد و وجود عارض و فرع. قبلاً توجه کنیم که این عارض بودن، با عارض بودن سفیدی و شکل و سایر عوارض فرق دارد. آن‌ها يك واقعیت خارجی هستند که عارض بر واقعیتی دیگر می‌شوند، لیکن ماهیت انسان، مثلاً يك واقعیت خارجی غیر از واقعیت وجود انسان ندارد، و بنابراین فرع بودن و عروض در این بحث مساوی با اعتباری بودن آن است و بدین جهت در کتاب‌های فلسفی این طور عنوان می‌شود که آیا وجود اصل است، و ماهیت اعتباری؟ یا برعکس؟ در کلمات فلاسفه‌ی جدید، وقتی اصالت به کار برده می‌شود، منظور اساس بودن مقابل نمود و خاصیت و ظاهر و فرع و ... می‌باشد، نه مقابل اعتبار. و بنابراین اصالت در کلمات آن‌ها مساوی با تقدیم می‌شود. وقتی اگزیستانسیالیستها هم سخن از اصالت اگزیستانس می‌کنند، منظور همان اساس بودن و تقدم است. تقدم وجود و خصایص وجودی انسان بر ماهیت انسان منظور است. «۱» ولی وقتی ما می‌گوییم وجود اصیل است، یعنی وجود است که واقعیت دارد، و ماهیت، امری اعتباری است. فلاسفه اسلامی این آیه‌ی کریمه را به ماهیات و مفاهیم تأویل می‌کنند: «ان

(۱) - / اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر، تألیف ژان پل سارتر، ترجمه مصطفی رحیمی. اگزیستانسیالیسم چیست؟ به قلم ویلیام بارت، ترجمه‌ی منصور مشکین پوش؛ فلسفه معاصر اروپائی؛ به قلم بوخنسکی، ترجمه دکتر خراسانی؛ ژان پل سارتر، به قلم موریس کریستن، ترجمه منوچهر بزرگمهر

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۹۳

**هی الا اسماء سمیتموها انتم و آباؤکم ما انزل الله بها من سلطان»** «۱» یعنی این‌ها چیزی جز نام‌هایی نیستند که شما و پدران‌تان نامیده‌اید و خداوند حاکمیتی برای آن‌ها قرار نداده است. مسلم است که وجود و ماهیت، هر دو واقعیت اصیل ندارند و هیچ‌کس هم چنین نگفته است. هر چند در کلمات بسیاری از فلاسفه اروپا تصریح به این مطلب نشده، لیکن از آن جهت بوده است که اساساً آن‌ها بحثی به این صورت عنوان نکرده‌اند.

در فلسفه‌ی اسلامی هم این بحث تا زمان میرداماد رحمه الله به این صورت عنوان نشده بود. شاگرد میرداماد، یعنی صدرالمتألهین، بعداً به صورت مفصل‌تری عنوان کرد و صریحاً اصالت وجود را اظهار و اثبات نمود و پس از او همه‌ی محققین اسلامی نظر او را پذیرفتند.

شیخ احمد احسائی هم که می‌گویند معتقد به تحقیق دو واقعیت، یعنی وجود و ماهیت بوده است، دلیلی بر این اعتقادش پیدا نکردیم؛ بلکه در یکی از تألیفاتش به وضوح می‌فهماند که یکی اصل و دیگری اعتباری است. «۲» اصالت وجود و ماهیت هر دو موجب تسلسل باطل و جمع وجودات و ماهیات غیر متناهی در يك ذات می‌باشد.



(۲) - / حاج ملا هادی سبزواری در حاشیه منظومه‌اش می‌گوید یکی از معاصران ما که تعمقی در حکمت ندارد، معتقد به اصالت هر دو شده و در برخی از تألیفاتش گفته است چون خیرات و شرور در عالم هستند، باید خیرات به وجود برگردد، که وجود منشاء خیرات و برکات است، و شرور به ماهیات برگردد و چون شرور و خیرات تحقق دارند، پس منشاء آن‌ها هم واقعیت دارند. در آینده - ان شاء الله - خواهیم گفت که شرور امری واقعی نیستند. ظاهراً منظور ایشان شیخ احمد احسائی مؤسس مکتب شیخیه است، لیکن آن چه از عبارات شیخ در برخی تألیفاتش به دست می‌آید، اصالت وجود و فرعیات ماهیت است، نه اصالت هر دو

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۹۴

#### ماهیت

قبلاً باید روشن شود که ماهیت عبارت است از مفهومی که از حدود ذاتی یک شیء گرفته می‌شود و چون مرزها و حدود اشیاء با یکدیگر متغایرنند و از هم تمایز دارند، ماهیات هم با یکدیگر متباین می‌باشند؛ ولی وجود، منشأ وحدت همه‌ی اشیاء می‌باشد و همه‌ی اشیاء از نظر اصل هستی، تمایزی از هم ندارند و همگی در حقیقت هستی واردند. کتاب و در و دیوار و میز، تفاوتشان در مرزهای وجودی است که منشأ گرفتن ماهیت است، نه در اصل وجود. پس ماهیات، محل اختلافات و کثرات هستند و وجود، محل وحدت.

توضیح بیش‌تر رابطه‌ی ماهیت و وجود را در حمل یکی بر دیگری به خوبی می‌توان دریافت. در بسیاری موارد که چیزی را بر چیز دیگری حمل می‌کنیم، هر یک از موضوع و محمول واقعیتی جداگانه دارند؛ هر چند در خارج در ضمن یک موجود تحقق یافته باشند. مثلاً وقتی می‌گوییم کاغذ سفید است، یا حسن ایستاده است، یا این شیرینی خوشمزه است، کاغذ و سفیدی و حسن و ایستادن و شیرینی و خوشمزه بودن، هر یک واقعیت دارند؛ واقعیتی مستقل. ولی وقتی می‌گوییم انسان موجود است، انسان و وجود دو واقعیت مستقل از هم نیستند. قضیه‌ی «انسان موجود است»، همان تحقق انسان را می‌رساند نه تحقق دو چیز را. از این جا به خوبی معلوم می‌شود که ماهیت، حد وجود است و وجود، تجلی و ظهور ماهیت. و اگر وجود نبود، ماهیت مفهومی توخالی بیش نبود، و وجودات محدود بدون ماهیت نیستند زیرا ماهیت‌ها، حدود وجودات هستند که بیان‌گر مرزهای وجودی می‌باشند.

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۹۵

#### اصالت وجود

برای اثبات اصالت وجود دلیل‌هایی ذکر کرده‌اند و بهترین آن‌ها دلیلی است که صدرالمتألهین ذکر می‌کند و از دقت در خود وجود بر اصالتش استدلال می‌کند و نیازی به مقدمات خارجی ندارد. دلیل او این است که وقتی در ماهیت وجود دقت می‌کنیم به خوبی دریافت می‌کنیم که ماهیت چیزی است که با واقعیت و عدم واقعیت، هر دو می‌سازد. نسبت وجود و عدم با ماهیت یکسان است. مثلاً انسان حیوان دراک است، نه حیوان دراک موجود. حیوان دراک می‌تواند موجود باشد و ممکن است نباشد. نفس مفهوم الزاماً تحقق و واقعیت را در خود ندارد. عنقا (سیمرغ) یک مفهوم است که وجود ندارد. انسان یک مفهوم است که افراد موجودی دارد و افرادی که هنوز تحقق نیافته‌اند.

البته برخی فلاسفه اصطلاحاً میان مفهوم و ماهیت این فرق را گذاشته‌اند که مفهوم هر معنایی است که در ذهن ما می‌آید و به فهم می‌آید، ولی ماهیت مفهومی است که تحقق خارجی یافته باشد. ولی این یک اصطلاح است که البته

بعضی دیگر، چون مرحوم سبزواری، آن را قبول ندارد و می‌گویند فقط اصطلاح «ذات» یا «حقیقت» است که مربوط به مفهوم موجود و واقعیت داراست، نه اصطلاح ماهیت «۱». به هر حال این اصطلاح دخالتی در بحث ما ندارد. سخن این است که مفهوم یا ماهیت انسان و درخت و یا هر چیز دیگر، با وجود و عدم، هر دو می‌سازد، ولی وجود از آن‌جا که عین تحقق و واقعیت و هستی است عدم را نمی‌پذیرد. مفهوم همیشه در همان حالت مفهومی و ذهنیت است و هیچ واقعیت و

(۱) -/ ما قیل فی جواب ما الحقیقة

مهية والذات والحقیقة قبلت علیها مع وجود خارجی ... (منظومه)

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۹۶

اصلاتی ندارد. این وجود است که مفهوم را نیز از ظلمات عدمستان به نورآباد تحقق و واقعیت می‌آورد. از معتقدین به اصالت ماهیت، چون ابن سینا و شیخ اشراق، می‌پرسیم که ماهیت قبل از تحقق و بعد از تحقق چه فرق کرده است؟ چه طور ماهیت قبل از تحقق و کینونت خارجی را اعتبار محض می‌دانید، ولی ماهیت پس از تحقق خارجی را اصیل می‌دانید؟ آن‌ها می‌گویند این‌جا ماهیت، رابطه‌ای با علت تحقق و واقعیتش پیدا کرده که به خاطر همین رابطه اصالت پیدا کرده است. معمولاً رابطه‌ی مزبور را «حیثیت مکتسبه‌ی از جاعل» جهت اکتسابی از ناحیه علت، می‌نامند.

ما می‌گوییم این جهت اکتسابی از ناحیه‌ی علت را تحلیل کنید، حقیقت آن چیست؟ این چه جهتی است که از علت خویش کسب کرده است؟ جز وجود و هستی و واقعیت؟ اگر جز وجود چیز دیگری (به فرض) کسب کرده بود که تحقق و واقعیت نمی‌یافت. بنابراین وجود است که اصالت دارد و ماهیت هم به وسیله وجود تحقق می‌یابد. البته اصالت ماهیت در متن عقاید ذهنی عامیانه هر فرد جای دارد.

همه کس از انسان و حیوان و نان و آب و میوه و ... صحبت می‌کند، نه از هستی؛ لیکن پس از کمی دقت روشن می‌شود که اگر پای هستی در میان نباشد، مفاهیم همه اموری اعتباری بیش نیستند، و به تعبیر قرآن کریم:

«**کسر اب بقیعة یحسبه الظمئان ماء**» (۱) یعنی همچون سرابی در بیابانی که شخص تشنه آن را آب می‌پندارد.

دلیل دیگری که توجه هر فرد را برمی‌انگیزد، این است که اگر ماهیت اصیل باشد، باید در ذهن هم که تصور می‌شود و تحقق می‌یابد همان اثر

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۹۷

خارج را داشته باشد. زیرا ماهیت در ذهن هم تحقق دارد. با این که می‌بینیم این طور نیست. آب موجود در خارج رفع عطش می‌کند نه آب تصویری ذهنی، با این که همان ماهیت و مفهوم می‌باشد. دلیل‌های دیگری در کلمات

فلاسفهی اسلامی برای تشریح بیش تر این بحث ذکر شده است که برای رعایت اختصار از آن‌ها می‌گذریم. «۱» البته معتقدان به اصالت ماهیت نیز دلیل‌هایی بر رد اصالت وجود آورده‌اند که در کتاب‌های مفصل آمده است. یکی از اشکال‌های آن‌ها این است که اگر وجود در خارج باشد، یعنی موجود باشد، پس وجود، هم وجودی دارد، آنگاه آن وجودش هم وجود دارد، و آن وجود سوم هم وجودی دارد و ... در نتیجه وجود داشتن هستی در خارج موجب تسلسل و بی‌نهایت وجود در یک وجود خواهد بود.

پاسخ این که وجود موجودات بنفسه است نه به یک وجودی زائد.

گفته‌اند پس هر وجودی واجب می‌شود؟ پاسخ این که وجود واجب مقتضای ذات اوست، نه این که فقط وجودش، به خودی خود، وجود است. هر وجودی، بالاخره چون وجود است، امکان ندارد وجود نباشد؛ پس وجود، به خودی خود، وجود است، ولی وجود غیر خدا به اقتضای ذات خود نیست و معلول علت خارج از خود می‌باشد. با دقت در بحث اصالت وجود فهمیدیم که ۱- اولین برخورد فلسفی ما با وجود و هستی در حد کلی و مطلق است نه وجودات خاصه. ۲- مفهوم وجود برای ما روشن است. ۳- حقیقت وجود قابل تعریف ذاتی نیست. زیرا بسیط است و قابل تحلیل و تجزیه‌ی به اجزا نیست تا از طریق تجزیه، ذاتش را بیان کنیم. ۴- حقیقت وجود اصالت در تحقق دارد و ۵- مفاهیم و

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۹۸

ماهیات چون بیان‌کننده‌ی مرزهای وجود اشیاء هستند (اسماء) به تبع وجودات تحقق اعتباری و بالعرض دارند؛ مانند حدود یک منزل که جدا از اساس و بنیان منزل تحقیقی ندارند. بحث اصالت وجود به ما می‌فهماند که همه‌ی بحث‌های فلسفی ما باید بر اساس وجود باشد. البته به نظر دقیق ماهیت تحقق تبعی و فرعی دارد، نه اصالت، و نه اعتبار و مجاز و عدم تحقق اصلاً. یعنی حسن همان‌طور که وجود دارد انسان هم هست، واقعاً انسان است، و انسان همان ماهیت است. لیکن انسانیت به تبع وجود است.

### نتایج بحث اصالت وجود

۱- یکی از نتایج این بحث این است که دیگر می‌دانیم که همه‌ی احکام و محمولات ماهیات، به واسطه‌ی وجود به ماهیت داده می‌شوند. زیرا اگر وجود (خارجی یا ذهنی) نباشد، ماهیتی هم در کار نیست که حکمی داشته باشد. حتی وقتی می‌گوییم که عدد چهار جفت است (که زوجیت خاصیت ذاتی مفهوم عدد چهار می‌باشد)، ثبوت صفت زوجیت برای عدد چهار به واسطه‌ی وجود است. اگر وجود نباشد؛ نه عدد چهار تحقیقی دارد و نه صفت زوجیت، و نه ثبوت یکی برای دیگری.

۲- دیگر این که چون وجود، اصل در واقعیت است، شخصی است و احکامی که مربوط به کلیات است، ندارد. مثل کلی و جنس و فصل بودن و کم و کیف بودن و ... این‌ها همه از خصوصیات مفاهیم و ماهیات هستند. وجود که چون عین واقعیت است، تشخص دارد، عناوین و خصوصیات مفاهیم کلی را ندارد.

۳- دیگر این که وجود، مثل و ضد ندارد. زیرا در برابر اصل هستی

فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۹۹

چیزی دیگر نیست تا با هم تماثل داشته باشند و تحت یک ماهیت کلی قرار گیرند، و همین طور چیز دیگری نیست که بتواند با او در تضاد باشد و هر دو به طور تعاقب بر یک موضوع خارجی ورود کنند.

۴- وجود جزء چیز دیگری نیست و خودش هم جزء ندارد. زیرا چیز دیگری نداریم که با وجود ترکیب شود و تشکیل چیز سومی بدهد و یا جزء وجود بشود.

۵- هرگونه صفت حقیقی وجود، داخل در حقیقت وجود می باشد. زیرا اگر صفت واقعی است (نه اعتباری و یا فرضی)، خود داخل در دریای حقیقت وجود خواهد بود.

۶- از نظر خارجی، ماهیت عارض وجود است و مرزهای مشخصه وجودات را توضیح می دهد که - فی المثل - یکی انسان و دیگری سنگ است، ولی از نظر ذهنی، برعکس بوده و وجود عارض ماهیت است. ذهن ما، ماهیت را بدون وجود در نظر می گیرد و آنگاه وجود را بر آن حمل می کند. چنانکه اگر ماهیتی را معدوم دید، عدم را بر آن بار می کند. در خود ماهیت نه وجود هست و نه عدم. البته جدایی و تغایر ماهیت و وجود، ذهنی است و در خارج هر دو با هم هستند؛ به این معنی که وجود اصل است و ماهیت اعتباری و انتزاعی است که از وجود انتزاع می شود.

۷- از مطالب بالا به دست آمد که مفهوم وجود در دو مورد به کار می رود: ۱- موجود بالذات ۲- موجود بالعرض. اولی خود وجود است که اصالت دارد، و دومی ماهیت است که حقیقتاً تحقق ندارد و به تبع وجود اعتبار و از آن انتزاع می شود.

۸- وجود هر چند مرادف لفظ «شیء» نیست، لیکن از آن جدا هم نیست. هر چه وجود دارد، چیزی است و شیئیت دارد، آن چه که شی

فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۱۰۰

نمی باشد، هستی هم ندارد. و بنابراین، این دو مفهوم با یکدیگر ملازمند، تلازم مفهومی (نه موردی فقط). مفهوم های دیگری هم چون امر و حصول و تحقق و ... همین طور هستند. این گونه تلازم را نسبت «تساوق» می گویند.

گروهی از متکلمین معتزله می گفته اند: «ماهیات امکانی اگر معدوم باشند (مثل سیمرغ) وجود ندارند، لیکن شیئیت دارند. گفته اند چیزهایی هم هستند که نه موجودند و نه معدوم. مثل همه ی صفات انتزاعی یک موجود. چون نویسنده بودن و خندان بودن. می گویند: عمل نوشتن و یا خنده وجود دارد، لیکن خندان بودن و نویسنده بودن و مانند این ها وجود ندارند، ولی معدوم هم نیستند، واسطه ی میان این دو می باشند و به نام «حال» نامیده می شوند».

ولی حقیقت این است که ما هیچ گونه واسطه ای میان وجود و عدم نمی بینیم؛ چنانچه ملازمه ی کاملی هم میان وجود و شیء دریافت می کنیم. صفات مزبور هم وجود دارند، لیکن وجودی ضعیف. وجود اقسامی دارد که بعداً توضیح می دهیم.

۹- حقیقت وجود هیچ علتی ندارد. زیرا هر علتی که فرض شود، خود باید موجود باشد و در کادر حقیقت وجود می باشد، به همین جهت است که در اول کتاب گفتیم در مسائل عامه‌ی فلسفه، که از وجود بحث می شود، دلیل لمی نداریم. زیرا وجود علتی ندارد که از طریق آن علت بخواهیم به احکام وجود برسیم.

۱۰- حقیقت وجود هرگز وجود ذهنی نخواهد داشت (وجود ذهنی یعنی وجود علمی یک چیز که اثر علمی آن را دارد نه اثر خود آن را). زیرا وجود ماهیتی ندارد که گاهی با وجود باشد و گاهی بدون آن، و بتواند

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۱۰۱

جدای از نفس وجود، در ذهن تصور شود. مثل ماهیت انسان که چون عین وجود نیست، گاهی وجود خارجی دارد و گاهی وجود علمی.

اما وجود عین واقعیت است و هرگز از واقعیت جدا نمی شود و وجود علمی ندارد. البته مفهوم وجود در ذهن تصور می شود، لیکن این مفهوم غیر از واقعیت هستی و حقیقت وجود است. متن خارج به هیچ وجه تغییر مکان نمی دهد و در ذهن نمی آید. راه علمی ما هم به خارج از طریق ماهیات، که مرزهای وجودی را بیان می کنند، می باشد.

۱۱- نسبت مفهوم کلی وجود به متن وجودات خارجی نسبت یک ماهیت (چون انسان) به افراد خارجیش نمی باشد. نسبت ماهیت و فرد، رابطه‌ی یک واقعیت با ذات خود می باشد، ولی مفهوم ذهنی وجود، ذات وجود خارجی نمی باشد. وجود خارجی عین خارجیت است و وجود علمی و ذهنی نخواهد بود. با همین بیان، فرق دیگر میان مفهوم و ماهیت روشن شد که از همان فرقی که سابقاً در تشریح ماهیت گفتیم به دست می آید و آن این که ماهیت مفهومی است که فرد و مصداق واقعی از خودش در خارج داشته باشد.

این دو مطلب اخیر که مربوط به تفاوت وجود با ماهیات از نظر وجود علمی و حقیقی می شود، ممکن است بگوییم اگر قدری دقیق تر بشویم، خواهیم دید که چندان هم موافق تحقیق نیست. زیرا ماهیات ذهنی هم واقعیت ماهیت را ندارند. مثلاً انسان که در ذهن تصور می شود، واقعیت انسان را ندارد و به تعبیر منطقی و فلسفی، انسان به حمل اولی است و نه به حمل شایع. (حمل شایع، حمل یک مفهوم بر مصداق واقعی آن است که آثار واقعی آن را هم در بردارد و این حمل در علوم و محاورات شیوع دارد. ولی حمل اولی، حمل مفهوم بر مفهوم است که اثر واقعی آن را

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۱۰۲

ندارد، مثل انسان، انسان است؛ ولی حمل شایع، مثل حسن انسان است.) انسان ذهنی، انسان به حمل شایع نیست، بلکه انسان به حمل اولی است و فقط مفهوم انسان است نه واقعیت انسان. بنابراین ماهیت هم مثل وجود است که وجود علمیش از وجود واقعیش جداست. انسان ذهنی، واقع انسان نیست. مفهوم وجود ذهنی هم واقع وجود نیست و فقط مفهوم وجود است ...

با دقت بیش تر روشن می شود که ماهیت در خارج هم چیزی نیست و بنفسه هیچ گونه واقعیتی ندارد مگر به تبع وجود. در خارج هم انسان واقعی چیزی جز مرتبه‌ی خاص وجود نمی باشد. از نظر عمیق فلسفی مفهوم و ماهیت

بنفسه و از خود، هیچ‌گونه حقیقت و تحقیقی ندارد.

۱۲- همان‌طور که پیش از این هم اشاره کردیم، بحث اصالت وجود به این صورت عمیق و گسترده، تا آن‌جا که ما اطلاع داریم، در فلسفه‌های غربی مطرح نیست. اگزیستانسیالیسم هم (چه الحادی و چه توحیدی) آن اصالت وجود را نمی‌گوید، اصالت وجود انسان را می‌گوید، یا اصالت خصوصیات وجودی انسان را. منظور از اصالت در مکتب مزبور، تقدم وجود انسان بر ماهیت آن است، نه اصالت مقابل اعتبار. ما ماهیت را اعتباری انتزاعی می‌دانیم و نه واقعی، اما آن‌ها واقعی می‌دانند، منتها در مرتبه‌ی متأخر از وجود. البته با نظر دقیق، ما هم برای ماهیت تحقیقی قائل هستیم لیکن به طور تبعی. این که در بسیاری عبارات معتقدین به اصالت وجود آمده که ماهیت تحقق بالعرض و المجاز دارد و حقیقه هیچ واقعیتهای ندارد صحیح نیست، حق با مرحوم صدرالمتألهین در چندین جای اسفار است که وجود تبعی به تبع ماهیت دارد نه این که نسبت تحقق به ماهیت مجاز باشد. حقیقت هم

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۱۰۳

همین است، حسن مثلاً حقیقه انسان است. نه این که مجازاً انسان باشد.

برخی از دانشمندان، «اگزیستانسیالیسم» را زندگی انسان ترجمه کرده‌اند و نه وجود انسان. بنابراین مکتب مزبور باید یکی از انواع مکتب اصالت زندگی، که مکتب افرادی چون «هانری برگسون» و «ویلیام جمز» و «جان دیوئی» می‌باشد، شمرده شود.

اگزیستانسیالیسم از این نظر احیاناً به اصالت زندگی تفسیر شده است که در بیانات رهبران اگزیستانسیالیسم این نکته مورد تأکید قرار می‌گیرد که انسان در صحنه‌ی عمل و زندگی، خود را می‌سازد، و به اصطلاح، به خود ماهیت می‌دهد، ولی مکتب اصالت زندگی ویژگی‌های خاصی دارد که به‌طور کامل بر کلمات سارتر و منقولات هایدگر تطبیق نمی‌کند. پیش از این بدین نکته به‌طور فشرده اشاره کردیم.

### هستی، حقیقتی است مشکک

حقایقی که مراتبی گوناگون دارند، مشکک نامیده می‌شوند، در مقابل متواطی. (مفاهیمی که در صدق و تطبیق بر مصادیق تفاوت و اختلاف درجه ندارند. متواطی نامیده می‌شوند که از تواطو به معنای توافق است).

هستی از حقایق مشکک است. توضیح مطلب این که ما در وجودهای خارجی دو جور کثرت مشاهده می‌کنیم:

۱- کثرت‌های ماهوی، مثل این که یک وجود، انسان است و وجودی دیگر شیر است و سومی شتر است و ...

۲- کثرت‌های وجودی، مثل این که یکی در زمان قبل بوده و دیگری در زمان بعد، یک وجود علت است و دیگری معلول و ... این‌گونه خصوصیات که مربوط به نحوه وجودی اشیاء هستند و حکایت از

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۱۰۴

چگونگی تحقق یک شیء می‌کنند، به ماهیت و مفهوم مربوط نیستند و مربوط به خود وجود می‌باشند.

کثرت اولی مربوط به ماهیت است، ولی دومی مربوط به خصوصیات وجودی فرد می‌باشد. از این‌جا معلوم می‌شود که در وجود، یک نحوه‌ی کثرت می‌باشد و چون سابقاً گفتیم که وجود بسیط است و جزء ندارد (زیرا که غیر از

مجموعه آثار آیت الله العظمی گرامی \_\_\_\_\_

وجود چیزی نیست که جزء آن شود). بنابراین کثرت مزبور مربوط به ذات و نفس وجود می شود. از طرفی می بینیم که وجودات خارجی يك جهت وحدت هم دارند که همه بالاخره وجود هستند. اگر این وجودات خارجی هیچ جهت وحدت نداشتند و با يك ديگر مابین بودند، امکان نداشت که يك مفهوم مشترك و واحدی بر همه آنها تطبیق شود. زیرا چگونه ممکن است که از حقایق متباین، که هیچ جهت وحدتی ندارند، يك مفهوم مشترك واحدی انتزاع شود که همه در آن مشترك باشند.

بنابراین وجود حقیقی است مشکک، و به تعبیر دیگر، واحد و کثیر و به عبارت دیگر، کثرت در عین وحدت دارد. در عین حال که يك حقیقت است، در دامان خود مراتب مختلفی را جای می دهد. کلمه‌ی «دامان» هم شاید نارسا باشد، بلکه در ذات خود مراتب دارد.

تشکیک مزبور را تشکیک خاص می گویند. تشکیک عام هم داریم که مربوط به مفاهیمی است که هر چند موارد مختلفی دارند، لیکن مراتب مختلف ندارند؛ یعنی اختلافات آنها مربوط به مراتب خود آنها نیستند. مثلاً نور خورشید با ماه با نور تابیده خورشید بر زمین با نوری که در سایه‌ی آفتاب است، همه‌ی اینها با هم اختلاف دارند؛ اختلاف در شدت و ضعف نور. لیکن منشأ اختلاف مزبور، خود خورشید نیست؛ بلکه

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۱۰۵

پدیده‌هایی که قبول نور خورشید کرده‌اند، از جهت موانع پذیرش و یا نشر نور با يك ديگر مختلف بوده‌اند و اگر این همه موانع از سر راه برداشته شود، همه‌ی اختلافها هم برداشته می شود و فقط يك نور خورشید، بدون اختلاف، باقی می ماند.

چندین هزار خانه و يك نور بیش نیست این اختلاف از در و دیوار آمده

ولی در حقیقت وجود این طور نیست، بلکه اختلاف هم از ذات خودش پدید آمده است. برای روشن شدن بیش تر می توان از شدت و ضعف لامپ‌های برق مثال آورد: لامپ‌های برق با هم اختلاف نور دارند، و منشأ اختلاف هم شدت و ضعف نور است. (البته مثلی است برای وجود، و فقط برای نزدیک کردن مطلب، و گرنه با وجود فرق دارد. اختلاف نور لامپ‌ها در حقیقت مربوط به عوامل خارج از حقیقت نور است).

در مقابل نظریه‌ی مزبور که نظریه‌ی «وحدت در کثرت و کثرت در عین وحدت» خوانده می شود، دو نظریه‌ی دیگر نیز قرار دارد: ۱- نظریه‌ی عرفا که فقط معتقد به وحدت وجود هستند. ۲- نظریه تباین و کثرت که به حکمای مشاء نسبت داده‌اند.

عرفا ماهیات را اعتباری می دانند و به وجود اصالت می دهند، لیکن جهان هستی را يك هستی و واحد من جمیع الجهات می دانند.

البته در روش فکری عرفانی، همان طور که پیش از این گفتیم، استدلال عقلی مفهومی ندارد و

پای استدلالیان چوبین بود پای چوبین سخت بی تمکین بود

لیکن برای مقابله با استدلال‌های فلاسفه، گاه دلیل‌هایی ذکر می‌کنند و از جمله در این مورد گفته‌اند: «همان‌طور که خود فلاسفه می‌گویند، وجود،

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۱۰۶

موجود بالذات است؛ یعنی وجود، هستی خود را از دیگری نگرفته است و بنابراین وجود برای وجود ذاتی است، یعنی ضرورت دارد، پس وجود ضروری الوجود است و مساوی است با ضرورت و وجوب. و از آن جا که ضرورت و وجوب بدون وحدت کامل میسر نیست، لذا در مرکبات ضرورت و وجوب نیست و به همین جهت هم گفته‌اند که خداوند بسیط است و مرکب نیست. زیرا ترکیب مساوی با احتیاج اجزا به یکدیگر است. با دریافت مقدمات مزبور به‌خوبی روشن می‌شود که وجود مساوی با وحدت من جمیع الجهات و کامل است. و نیز از بیان مزبور نتیجه گرفته می‌شود که وجود همان خداست و خدا همان وجود است. زیرا همان است که واجب و ضروری و بسیط و غنی است و همه‌ی صفات کمال را هم در بر دارد».

ولی استدلال مزبور صحیح نیست. زیرا وجود به معنای حقیقت گسترده‌ی وجود، که همه‌ی وجودها را در بردارد، مساوی با وجوب و ضرورت نیست؛ بلکه یکی از مصادیق مفهوم وجود، که عالی‌ترین مرتبه‌ی وجود است، مساوی با وجوب می‌باشد که همان مرتبه‌ی خداوندی است. به تعبیر دیگر، درست است که وجود مساوی با وجوب و ضرورت است، لیکن به‌طور طبیعت یا مهمل، نه هر وجود. یعنی حقیقت وجود، وجود را از خارج خود نگرفته است، بلکه از خود دارد. خداوند که عالی‌ترین مرتبه‌ی وجود است، بنفسه موجود می‌باشد و دیگر مراتب وجود هم، وجود خود را از خداوند دارند که وجود است. بنابراین هیچ وجودی وجودش را از خارج وجود نگرفته است.

این استدلال، که از آن عرفاست، موجب سرگشتگی و تحیر عده زیادی شده و تصور کرده‌اند که طبق مبانی عقلی و با روش شهودی، وجود یکی است و لابد همه‌اش هم خدا.

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۱۰۷

در جهت وحدت و یکی بودن وجود هم باید گفت که درست است که وجود یکی است، ولی این یکی بودن را معنا کنید. یکی بودن عددی را می‌گویید که یک عدد و یک شماره و یک واحد حقیقی است، یا وحدت نوعی و سنخی. یعنی همه‌ی موجودات از یک سنخ هستند، یعنی همه در اصل وجود مشترکند. مسلماً این یک وحدت نوعی و سنخی است، نه وحدت عددی، تا بگوییم پس همه‌ی جهان یک واحد عددی خاص و جزئی است و واجب و همان هم خداست. بالعیان می‌بینیم که وجودها از هم جدا هستند.

به نظر می‌رسد که شاید همین استدلال عرفا و چیزهایی شبیه آن موجب شده که افرادی چون شیخ اشراق بگویند که اساساً وجود اصلتی ندارد و اعتباری است، و فقط ماهیت است که اصالت دارد و مفاهیم و ماهیات هم وحدت ندارد و کاملاً با یکدیگر متباین می‌باشند. و باز همین دلایل موجب شده که عده‌ای بگویند هر چند وجود، حقیقت و اصالت دارد، لیکن وجودها با یکدیگر متباین هستند و هیچ جهت وحدتی ندارند. لیکن نباید به صرف درگیری



مجموعه آثار آیت الله العظمی گرامی \_\_\_\_\_  
 با يك اشكال، موضع قوی يك واقعیت فلسفی را رها نمود. باید ابتدا حقیقت را فهمید و دریافت کرد و آنگاه موانع را، اگر توانستیم، از پیش برداریم و اگر نتوانستیم اقرار به عجز علمی خویش کنیم. نه این که از مطلب دریافت شده‌ی خویش به خاطر موانع و مشکلات ذهنی دیگر دست برداریم.  
 در نظریه‌ی تباین و کثرت وجودات که به حکمای مشاء نسبت داده شده است وجود امری واقعی دانسته شده است، لیکن جهان را يك وجود (عددی یا نوعی) نمی‌دانند؛ بلکه وجودات متباین می‌دانند. زیرا ماهیات، که در ذهن ما تصور می‌شوند و منطبق بر وجودات خارجی هستند، با

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۱۰۸

يك دیگر اختلاف و تباین دارند و این اختلاف نمایشگر اختلاف وجودات است. پس وجودات با هم تخالف دارند و چون، همان‌طور که همه‌ی فلاسفه گفته‌اند، وجود امری بسیط است، بنابراین وجودات به تمام جهات با هم مخالفند و با هم تباین کلی دارند.

گرچه می‌گویند حکمای مشاء این‌طور گفته‌اند، لیکن این نسبت را نمی‌توان تأیید کرد. زیرا بسیاری از حکمای مشاء اساساً وجود را اعتباری می‌دانند، و حتی خود ابن سینا اصالت الوجودی به شمار نمی‌آید، و اساساً این بحث و بحث اصالت وجود به این صورت، سابقه‌ی تاریخی چندانی ندارد. به هر حال استدلال این عده به هیچ وجه درست نیست، زیرا هر چند ماهیات با يك دیگر تباین دارند، لیکن ماهیات نمایانگر مرزهای وجودی اشیاء هستند و البته مرزهای وجود از يك دیگر جداست و مباین می‌باشند و اصل وجود (منهای خصوصیت درجه و مرتبه) واحد است و همه‌ی وجودات را دربردارد.

به این‌ها نیز باید گفت مطلبی را که با وجدان خود دریافت می‌کنید، چگونه به خاطر يك استدلال مختصر عقلی و بدون زحمت تحقیق بیش‌تر از آن دست برمی‌دارید. این است که در اصول عمومی روش تعلم گفته‌ایم که یکی از اصول مزبور، اصل تقدم علم حضوری بر حصولی است. «۱» و منظور این است که مطلبی را که بالوجدان درك کرده‌ایم، نباید در برابر يك استدلال ظاهراً عقلی از دست داد، بلکه باید بیش‌تر دقت نمود و اشکال دلیل مزبور را کشف کرد. (منظور از علم حضوری در این جا همان دریافت و ادراک احساسی يك مطلب است، نه به اصطلاح معمولی علم حضوری).

(۱) -/ر. ک: المنطق المقارن، ص ۱۶۳

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۱۰۹

ما خود می‌بینیم که همه وجودات خارجی را مفهوم وجود شامل می‌شود و این خود بهترین گواه بر يك نوع وحدت آن‌ها می‌باشد. وجود، واحد است، هر چند مراتب کثرت و تباین دارند که مراتب وجود هم از خود وجود و در خود آن می‌باشند. و همین است معنای وحدت در کثرت و کثرت در عین وحدت.

این، تناقض نیست، واقعیت است. ممکن است يك معنی و حتی يك حقیقت طوری باشد که در عین وحدت، کثرت

داشته باشد و کثرتش هم در خودش و از خودش باشد. مفهوم عدد این طور است: در عین این که یک مفهوم است و بر همه‌ی مراتب غیر متناهی اعداد صدق می‌کند، مراتب آن بسیار متکثرند و منشأ این کثرت‌ها هم خود عدد است. تفاوت هزار با صد در خود عدد است و صد با ده نیز همین طور و ... همچنین حرکت بدین گونه است (که یک حقیقت و واقعیت هم می‌باشد و نه صرف یک مفهوم). حرکت، تند و کند می‌شود و منشأ تندی و کندی نیز خود حرکت است. نور قوی و ضعیف نیز همین طور است.

از طرفی، اگر وجودات با یکدیگر به طور کلی مباین هستند، پس چطور یک مفهوم واحد از همه‌ی آن‌ها انتزاع می‌شود. ما مفهوم وجود را به طور یک مفهوم واحد از همه‌ی وجودات انتزاع کرده و بر همه‌ی آن‌ها تطبیق می‌کنیم. از طرف دیگر، ما وجودات را از جهاتی دسته‌بندی می‌کنیم و هر گروهی را تحت یک مفهوم و ماهیت ذکر می‌کنیم و از همین جاست که ده رشته مهیات (مقولات عشر) به دست می‌آید. اگر وجودات کاملاً مباین بودند و هیچ وحدتی نداشتند امکان تجمع آن‌ها زیر یک عنوان و یک ماهیت ذاتی امکان نداشت. و نیز اگر هیچ گونه جهت وحدتی میان وجودات نبود بیگانگی کاملی میانشان حکم‌فرما بود، با این که ما

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۱۱۰

ارتباط میان آن‌ها را دریافت می‌کنیم و می‌دانیم که برخی از وجودات با برخی دیگر رابطه دارند که این رابطه را با برخی دیگر ندارند، رابطه‌ی علت و معلول میان دو وجود این چنینی، در میان وجوداتی، که این گونه رابطه ندارند، وجود ندارد.

بحث تشکیک مزبور فوایدی دربردارد و نتایجی می‌دهد: از جمله این که ۱- فهمیدیم که امتیاز وجودات از یکدیگر مربوط به خود وجود است.

۲- تفاوت وجود ما با پیامبر و با هر وجود دیگر در مراتب و خصوصیات وجودی است. در اصل وجود همه با هم شراکت و پیوند دارند و از این جهت به هم نزدیک هستند و این همان جهت وحدتشان می‌باشد و در خصوصیات مراتب وجود از هم فاصله دارند؛ فاصله‌ای که تا بی‌نهایت پیش می‌رود. ۳- در این امتداد دو مرز قوی و ضعیف وجود دارد. در مرز قوت، ذات کامل واجب الوجود قرار دارد که علت همه‌ی وجودات دیگر است، و در مرز ضعیف، وجود بسیار ضعیف هیولا و ماده‌ی عالم طبیعت قرار دارد که چیزی جز قدرت و قوه‌ی پذیرش نیست. (ماده‌ی فیزیکی، یعنی ذرات جسم را نمی‌گوییم، بلکه ماده‌ی فلسفی، یعنی قوه‌ی پذیرش رشد و کمال و صورت‌های ذاتی مراحل مختلف وجودی را می‌گوییم که در بحث ماده و صورت باید بررسی شود).

مراتب مختلف وجود را مطلق و مقید نیز می‌گویند. مطلق، وجودی است که هیچ‌گونه قید و حدی ندارد که فقط خداوند تبارک و تعالی چنین است که هیچ‌گونه محدودیتی ندارد: نه محدودیت مکانی که بتوانیم همچون اشاره به نقطه‌ای خاص به او اشاره کنیم و یا بالا و پایین چیزی قرارش دهیم، و نه محدودیتی که بتوانیم به عدد و شماره‌اش درآوریم.

«کسی که به او اشاره کند - اشاره‌ی ظاهری او را محدود کرده است و کسی

فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۱۱۱

که او را محدود کند، او را به شماره و عدد مقید نموده است. کسی که بگوید: او در چیست؟ همانا او را در ضمن چیزی به بند کشیده و کسی که بگوید: او بر چیست؟ همانا جایی را از او خالی کرده است. «۱»  
و مقید وجودی است که محدودیتی دارد، که جز خداوند، همه‌ی وجودات دیگر این طور هستند؛ هر چند محدودیت‌ها شدت و ضعف دارند و یکی محدودتر از دیگری می‌شود. وجودی که محدودیت کمتری از دیگری دارد، به اضافه و نسبت به آن دیگری مطلق خوانده می‌شود.

البته مطلق نسبی نه مطلق مطلق. مثلاً ما نسبت به اولیای خدا مقید هستیم و آن‌ها مطلق. ولی مطلق مطلق، فقط خداوند است.

اشراقیون، وجودات مطلق و مقید را کلی و جزئی می‌خوانند. (و این غیر از اصطلاح کلی و جزئی بحث مفاهیم علم منطقی است). بلکه کلی یعنی وسیع و مطلق.

محدودیت هر وجود، تعبیر دیگری از فقدان و نقص است و خداوند که محدودیت ندارد، یعنی فقدان و نقص ندارد. «۲» و واجد همه‌ی کمالات است.

یکی دیگر از نتایج بحث تشکیک وجود، فهم معنای وحدت وجود است. عده‌ای از اهل تصوف «۳» خیال کرده‌اند «وحدت وجود یعنی یک موجود در جهان داریم و آن هم خداست و ما همه اویم: «انا الحق»!

اما این معنی، وحدت موجود است و نه وحدت وجود. وحدت وجود به معنای واقعی فلسفی این است که هستی، یک حقیقت واحدی است که

(۱) -/ من اشار الیه فقد حدّه ومن حدّه فقد عدّه ومن قال فیم فقد ضمّته ومن قال علی م فقد اخلی منه. نهج البلاغه، خطبه‌ی اول

(۲) -/ «یا فاقد کل مفقود» در دعا‌های ماه رجب به همین معناست

(۳) -/ به تعبیر مرحوم آیه الله آقا شیخ محمد تقی آملی رحمه الله، «جهلة الصوفیه»

فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۱۱۲

همه‌ی مراتبش در خودش نهفته است. علت و معلول و حادث و قدیم و ممکن و واجب و شدید و ضعیف همه در اصل وجود مشترکند. نه خداوند عدم است و نه انسان و نه درخت و نه چیزهای دیگر. هیچ یک عدم نیستند. همه وجودند و مفاهیم و ماهیات هم از خصوصیات وجودی آن‌ها انتزاع می‌شوند. هر چند یک مرتبه‌ی هستی، منشأ و علت ایجاد همه‌ی مراتب دیگر می‌باشد، و خالق همه‌ی آن‌هاست، و آن‌ها همه تجلیات او می‌باشند، لیکن به هر حال علت، معلول را وجود و هستی می‌دهد و نه این که مفهوم می‌دهد پس معلول هم، وجود است، و همگی در حقیقت وجود مشترکند.

آری وحدت موجود هم یک معنای صحیحی دارد و آن این است که فقط یک موجود است که استقلال و اصالت دارد و به اصطلاح «وجود من نفسه و بنفسه» است و آن «الله» می‌باشد و دیگران همه ظل او هستند و در کنف رحمت او به وجود آمده و تحقق یافته‌اند. و این معنی، هیچ‌گاه معنی «انا الحق» نمی‌دهد. معنای صحیح وحدت موجود، یعنی

دیگران در ذات خود عدمند، نه این که دیگران، خدا هستند.

اگر گوینده‌ی «انا الحق» آدم با سوادى باشد، باید به یکی از دو گونه‌ی زیر سخن او را توجیه کنیم: ۱- می‌خواهد بگوید من تجلی خداوند هستم، و همه‌ی مخلوقات دیگر نیز تجلیات او هستند. چون هر کسی غیر از وجود چیزی نیست و منشأ همه‌ی وجودات هم خداوند است و همه‌ی اشیاى دیگر تجلیات او هستند. ۲- در حالت عشق و جذبه‌ی الهی خود را چنان در حالت جذبه‌ی وصل می‌بیند که از محبوب جدا نمی‌بیند که در عشق يك حالت هجران است و يك حالت وصل. و در حالت وصل خود را کاملاً به محبوب نزدیک می‌بیند و در جذبه کامل خود را با محبوب یکی

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۱۱۳

می‌بیند. «۱» و گرنه از دید تعقلی (و نه احساسی) «انا الحق» معنای صحیح دیگری نمی‌تواند داشته باشد. «۲» سومین نتیجه‌ی بحث تشکیک وجود این است که بنا بر اصالت وجود و تشکیک وجود به خوبی معلوم می‌شود که همه‌ی جهان از يك حقیقت است و آن هم حقیقت هستی است. همه با يك دیگر آشنا هستند و بیگانگی وجود ندارد. روابط بر اساس يك دید عمیق فلسفی نظیر روابط میان يك خانواده می‌باشد. (البته این مثالی است برای تقریب به ذهن).

باید در حق دیگران دعا کرد و باید به کمک دیگران شتافت و تعاون لازم است و حتی رسیدگی به حیوانات و رعایت آن‌ها لازم است، و دیگر دستورات اجتماعی، تنها يك قرارداد اجتماعی یا دستور (و فقط دستور) مذهبی نیست، بلکه يك زیربنای فلسفی جهانی است و نه حتی بر اساس خویشاوندی انسان با هم و خلقت از يك پدر و مادر، بلکه يك خویشاوندی جهانی. انسان و حیوان و نبات و جماد، همه در يك حقیقت هستی جای دارند و از بالاترین مرتبه‌اش که ذات خداوندی است به وجود آمده‌اند. در این فلسفه، انسان تنها نیست که درباره‌اش بگوییم: «او به پیروانش نگرست، آنجا هیچ چیز جز خودش ندید. نخست فریاد برآورد

(۱) -/ معنای فنا که عرفا می‌گویند همین است، و منظور فناى اراده است و این که به معنای فناى وجودی گرفته می‌شود از این جهت است که شخصیت هر موجود به اراده و اختیار و منش او بستگی دارد و چون در برابر دیگری اراده‌ی خود را نادیده می‌گیرد گویا می‌شود او. و این معنی مکرراً در متون مذهبی و ادبی آمده است. و لذا از ناله‌ی عاشق واصل تعجب می‌شود:

لبلی برگ گلی خوش‌رنگ در منقار داشت و اندر آن برگ و نوا خوش ناله‌هایی زار داشت

گفتش در عین وصل این ناله و فریاد چیست؟ گفت ما را جلوه‌ی معشوق بر این کار داشت

(۲) -/ البته درباره‌ی برخی از عرفای مبارز ممکن است احتمال داد که منظورشان در مقابل خلیفه‌ی حاکم جابر، يك معنای سیاسی اجتماعی باشد. یعنی من بر حق هستم و نه حاکم. این احتمال هرچند به نظر بعید می‌رسد، ولی نویسنده‌ی کتاب خط سوم گفته است و شاید هم ...؟

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۱۱۴

من هستم ... آنگاه هراسید. زیرا انسان می‌هراسد، هنگامی که تنهاست» «۱».

مجموعه آثار آیت الله العظمی گرامی در این فلسفه تنفر و جدایی و هراس و ارتزاق جاهلانه از «لش مرده‌ی طبیعت» نیست. در این فلسفه، رابطه‌ی اساسی و اصلی میان وجودات بر اساس آشنایی و صلح و رحمت است. غضب و جنگ تنها برای جلوگیری از انحراف و کنار رفتن از مسیر صحیح است. «سبقت رحمته غضبه».

رحمت حق بر غضبش تقدم دارد. یعنی غضب، در ضرورت و برای برگشت به رحمت است.

بنا بر مسأله‌ی تشکیک وجود، انسان فطرتاً با خالق خود ارتباط دارد و هر چند از نظر مرتبه‌ی وجودی مقایسه‌ای میانشان نیست، ولی در حقیقت هستی هر دو واردند، هر دو وجود و هستی هستند، گرچه یک مرتبه‌ی این حقیقت، علت مراتب دیگر است. این جا سخن از لغت «فطرت» نیست، تا بگوییم فطرت به معنای خلقت هست یا نیست «۲»، سخن از یک واقعیت است: ارتباط واقعی میان همه‌ی موجودات جهان هستی.

مراتب معلولی وجودات، همه تجلیات مرتبه‌ی اعلی و علت می‌باشند و به این جهت همه‌ی مراتب هستی به جهت این ارتباط احترام دارند.

اساساً مراتب معلولی همگی اسماء مختلف مرتبه‌ی علت می‌باشند که همچون اسمهای قراردادی معمول، که دلالت بر اشیاء و افراد می‌کنند، دلالت بر علت ایجاد خود می‌کنند، آن هم دلالتی بسیار برتر از دلالت یک لفظ! این است که مرحوم سبزواری می‌گوید: «احترام اسماء نوشته‌ای

(۱) -/ بریهاد ارایا کاکاو پانیشاد. جمله‌ی مزبور زیر بنای فلسفی اگزستانسیالیسم (نوع الحادیش) است

(۲) -/ به کتاب خدا در نهج البلاغه، به قلم مؤلف رجوع کنید

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۱۱۵

خداوند واجب است، چه رسد به اسماء تکوینی او «۱».

### تکرار تجلی

نظر به این که وجود عین تحقق، و خود عینیت خارجی است، بنابراین مرتبه‌ی هر وجودی همان مرحله‌ی تحقق است که دارد و اگر یک وجود پایان پذیرفت، دیگر تکرار و برگشت نخواهد داشت. زیرا برگشت کامل و دقیق آن محال است.

توضیح این که متن عینیت یک وجود خاص همان است که در ظرف و شرایط خاصی بوده است و همین که آن مرتبه تحقق و آن شرایط زمانی و مکانی و سایر خصوصیات پایان پذیرفت، دیگر برگرداندن آن‌ها، یعنی آوردن عین همان زمان گذشته و هویت وجودی نهفته در آن، محال است.

عرفا از این مسأله چنین تعبیر می‌کنند: لا تکرار فی التجلی. یعنی تجلی تکرار ندارد. و در فلسفه همان اصطلاح: وجود تکرار ندارد، و یا شیء معدوم دوباره عود نمی‌کند، را به کار می‌برند.

ممکن است تصور شود که پس معاد که از مسائل اصولی ادیان است، چطور می‌شود؟ باید توجه کرد که مسأله‌ی معاد برگرداندن یک شیء معدوم نیست و اساساً مرگ عدم نیست و طبق روایات دینی و مبانی فلسفی فقط یک انتقال از یک منزل به منزل دیگر است.

## موجود معدوم نمی‌شود

بنا به آنچه در مورد تشخیص و هویت گفتیم که در وجود، تکرار تصور نمی‌شود، معلوم می‌شود که: ۱- وجود دوباره موجود نمی‌شود و ۲- موجود معدوم نمی‌شود و ۳- معدوم هم موجود نمی‌شود. ممکن است تصور شود که نظریه لاوازیه نیز همین مطلب فلسفی است که می‌گفته است: «هیچ چیز معدوم نمی‌شود»، ولی این تصور صحیح

(۱)- / شرح عربی نویسنده بر منظومه‌ی سبزواری، ص ۸۱، چاپ پنجم

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۱۱۶

نیست. منظور لاوازیه این بوده که هر موجود، هر چند تغییر صورت بدهد، ولی ماده‌اش باقی است و به صورت‌های دیگر تجلی می‌کند. مثلاً انسان می‌میرد و خاک می‌شود و خاک جزو نبات و یا ساختمان می‌شود و همین‌طور ... ولی سخن ما این است که موجود به همان وضعی که دارد (همان ماده و صورت مخصوص) و با همان هویت خاص و شرایط خاص خود هرگز در آن ظرفی که بوده است، معدوم نیست و از آن ظرف خاص جدا نخواهد بود. وجود فلان شخص در ظرف وجودی خود همواره تحقق دارد، موسای پیامبر در ظرف مثلاً دو هزار و پانصد سال پیش تحقق دارد، و عیسی در یک هزار و نهصد سال قبل (مثلاً) و حادثه‌ی کربلا در یک هزار و چهارصد سال پیش و همین‌طور همه‌ی وجودات انسانی و غیره، همگی در ظرف خودشان تحقق دارند، به طوری که اگر به فرض محال دور زمانه به همان وضع برگردد آن‌ها در ظرف خودشان تحقق دارند و خلاصه این که کندن یک موجود از ظرف وجودی خود امکان ندارد.

### وجود استقلالی و غیر استقلالی

وجودات را از جهت استقلال و وابستگی چهار قسم کرده‌اند:

۱- **وجود بنفسه:** وجودی که هستیش از خودش است و علتی خارج از خود ندارد و به وسیله‌ی چیز دیگری تحقق نیافته است و این فقط وجود خداوند می‌باشد.

۲- **وجود لئفسه بغیره:** وجودی که هستیش از خودش نیست و از دیگری گرفته شده است، لیکن وجود را برای خود گرفته است و صفت دیگران نبوده و به اصطلاح ناعتی و وصفی نیست. مانند همه‌ی جهان مخلوقات، غیر از عوارض.

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۱۱۷

۳- **وجود فی نفسه لغیره:** وجودی که جنبه‌ی ناعتی دارد و هستیش به عنوان صفت برای وجودهای دیگر به کار می‌رود، ولی در حد خودش چیزی است. همه‌ی عوارض این‌طور هستند. مثلاً سفیدی در عین این که در حد خود چیزی است و وجودش فی نفسه است، لیکن لئفسه نیست، بلکه لغیره می‌باشد. یعنی سفیدی برای خودش در خارج یک وجود جدای از اشیاء ندارد، بلکه خاصیت وجودیش توصیف اشیای دیگر است. برای این است که

دیوار یا کاغذ را سفید کند و سیاهی را از آن‌ها بزداید. یعنی وجود نعتی و وصفی دارد. محقق داماد رحمه الله و شاگردش صدرالمتألهین این را وجود رابطی نام داده‌اند.

**۴- وجود فی غیره:** وجودی که هیچ‌گونه استقلالی حتی مفهومی نداشته و برای خود حدی ندارد، بلکه فانی و مندرک در چیزهای دیگر است. مانند وجود نسبت‌ها و اضافات. مثلاً وقتی می‌گوییم: حسن ایستاده است، غیر از حسن و صفت ایستادن (که وجود رابطی است) چیز دیگری هم داریم و آن نسبت میان این دو است. یعنی ایستادن کار حسن است. این نسبت را وجود فی غیره می‌گویند، زیرا جدا از وجود طرفین نمی‌باشد. اساساً اگر مستقل و جدا از طرفین یک وجود مستقلی داشته باشد، خودش چیز سوم می‌شود و چون سه چیز مستقل و بی‌ارتباط به هم می‌شوند، نیاز به دو وجود ارتباطی دیگر داریم تا آن سه را به هم ربط دهند، و اگر آن دو هم مستقل باشند و در حقیقت پنج وجود مستقل و جدا داشته باشیم، نیاز به وجودهای ارتباطی دیگری داریم که آن‌ها را به هم ربط دهند. بنابراین اگر وجود نسبت مانند دیگر وجودات فی نفسه و در حد خود و جدا از طرفین باشد، بی‌نهایت وجودهای جدا از هم در یک قضیه پیدا خواهد شد. و همین‌طور اضافات و انتزاعات خارجی. مثلاً غیر از سقف اتاق و ما که در

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۱۱۸

زیر آن نشسته‌ایم، چیز دیگری به نام فوقیت و تحتیت در خارج نداریم، ولی واقعاً ما زیر این سقف هستیم و سقف بالای ماست.

از نظر دقیق فلسفی همه‌ی وجودات امکانی، مثل وجود نسبت و اضافه، می‌باشند و متعلق و وابسته به واجب الوجود هستند که عین الربط به او هستند، و هیچ‌گونه استقلال نداشته و فنای در حق دارند و همین فنا هم سرمایه‌ی تکامل آن‌هاست که اگر به این فنا توجه کنند و به لوازم آن عمل کنند، به وجود مستقل حق نزدیک تر می‌شوند و از عظمت آن بهره‌مند تر می‌گردند. و با فنای در ذات حق، بقا و ابدیت می‌یابند، همان‌طور که قرآن کریم فرموده است که: «**هل شیء هالك الا وجهه**» هر چه وجهی الهی دارد برقرار است.

از آن‌چه درباره وجود رابط گفته شد، معلوم می‌شود که:

**۱-** در قضایایی که غیر از عمل ذهن، یک نسبت واقعی میان موضوع و محمول در کار نیست، وجود رابط هم در واقع آن‌ها نخواهد بود. مانند قضایای هلیات بسیطه «۱». در این گونه قضایا، گرچه در عمل ذهن غیر از تصور موضوع و محمول، نسبت هم تحقق دارد، لیکن در متن واقع چیزی جز موضوع وجود ندارند. فقط انسان است نه انسان و چیز دیگری، و رابطه‌ای میان آن دو.

**۲-** در قضایایی که مشتمل بر حمل اولی است نیز نسبت و وجود رابط نمی‌باشد. قبلاً توضیح بدهیم که از جهتی حمل در قضایا بر دو قسم است:

حمل اولی و حمل شایع صناعی. اول حمل مفهوم بر خودش یا بر اجزای

وجود چیزی برای چیز دیگری سخن می گویند. مانند انسان متمدن است که تمدن را برای انسان ثابت می کند. در «هل بسیط» - مثلاً - از وجود انسان صحبت می شود و در «هل مرکب» از وجود - مثلاً - تمدن، برای انسان

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۱۱۹

خودش می باشد. مثل انسان، انسان است. (که در موارد خاصی به کار می رود.) یا انسان، حیوان است. به این حمل، از آن جهت حمل اولی و ذاتی گفته می شود که محمول در ذات موضوع نهفته است و با همان نظر اولی از آن استخراج می شود.

حمل شایع صناعی، حمل یک مفهوم بر یک شیء دیگر است. و آن دو فقط در وجود خارجی با هم هستند نه در معنی و مفهوم. مثل انسان، نویسنده است یا حسن، ایستاده است که موضوع و محمول در این گونه قضایا یک مفهوم واحدی نیستند و فقط اتحاد وجودی دارند. این گونه قضایا، شایع ترین قضایای مکالمات روزمره و نیز در علوم هستند و به همین جهت شایع صناعی خوانده می شوند. یعنی در صناعات (علوم) رواج دارند.

به هر حال در قسم اول، یعنی حمل اولی ذاتی، هر چند از نظر عمل ذهنی، نسبت و روابط هست، لیکن از نظر واقع و در متن عینیت، غیر از موضوع چیزی نیست که به خاطر تعددشان نیاز به رابطه ای داشته باشند.

در مثال دیوار سفید است، غیر از دیوار و سفیدی، مطلب سومی هست و آن این که این سفیدی مربوط به دیوار است. لیکن در مثال انسان انسان است، فقط می خواهیم بگوییم یک چیز مثل انسان، خودش، خودش است.

۳- هم چنین معلوم شد که در قضایایی هم که محمول آن ها عدم است، هر چند در عمل ذهنی نسبت هست، ولی در واقع خارجی نسبت و رابطه ای نمی باشد. زیرا عدم چیزی نیست تا تحقق یابد و برای یک چیزی توصیف باشد و به اصطلاح وجود نعتی آن بشود و برای ارتباطش به آن، نسبت و رابطه ای واقعی بخواهد. مثل حسن معدوم است که در حقیقت می خواهیم بگوییم حسن نیست.

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۱۲۰

۴- و نیز معلوم شد که قضایای سلبی - حتی اگر محمول آن ها عدم نباشد - هم همین طور هستند. مثل تقی وجود ندارد یا حسن نویسنده نیست که می خواهیم بگوییم نسبت و رابطه ای واقعی میان موضوع و محمول وجود ندارد.

آن چه درباره ی نفی نسبت و رابطه در قضایای مزبور گفتیم، از دید فلسفی بود که سخن از واقعیات عینی است. ولی از دید منطقی، که بحث در اعمال ذهن می کند، همه ی قضایای مزبور نسبت و رابطه دارند. زیرا ذهن در تمام موارد قضایا باید موضوع و محمول را تصور کند و آن ها را با هم بسنجد و سپس حکم کند.

از این جا به خوبی معلوم می شود که دید فلسفی با دید منطقی فرق دارد؛ چنانکه این دو دید با دید عالم اصولی فرق می کند.

### عدم

از آنچه تا کنون درباره ی وجود گفتیم، وضع عدم روشن می شود. عدم، تحقق خارجی ندارد، مگر به طور نسبی و اضافی. مثلاً می گوییم انسان کمالات فرشته را بالذات ندارد و کمالات فرشته در انسان معدوم است. یا حسن در صد



سال پیش نبوده است. و به دنبال تصور این گونه مطالب، عدم را اعتبار می‌دهیم. عدم کمال فرشته را در انسان می‌بینیم و عدم حسن را در ظرف صد سال پیش. به وسیله‌ی همین اعتبار تبعی و نسبی، عدم‌ها را از یک‌دیگر امتیاز می‌دهیم و فی‌المثل نابینایی را از ناشنوایی جدا می‌کنیم. یعنی به اعتبار جدایی شنوایی از بینایی، و گرنه «عدم» از عدم دیگر امتیازی ندارد. در عالم عدم چیزی نیست تا جدائی آن از چیز دیگر مطرح شود. و چون عدم چیزی نیست، نمی‌تواند موضوع کلام و قضیه نیز

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۱۲۱

واقع شود و اگر احیاناً از عدم خبر می‌دهیم و مثلاً می‌گوییم عدم نمی‌تواند موضوع قضیه واقع شود، عدم را در ذهن تصور می‌کنیم و با همین تصور وجودش می‌دهیم که البته دیگر عدم نخواهد بود؛ منتها به وسیله‌ی این مفهوم تصویری عدم (که وجود شده است) حکمی را برای عدم‌های حقیقی ثابت می‌کنیم و آن این است که عدم، موضوع قضیه نمی‌شود. این را می‌گویند عدم به حمل اولی و بالذات که بالعرض و به نظر ثانوی وجود شده است.

#### از کجا تا به کجا

بحث در حقیقت وجود و دریافت مسائل آن و تفکیک کامل آن از مفاهیم و ماهیات از مسائل دقیق فلسفه است و قبلاً گفتیم که صدرالمتألهین درباره‌ی ابن سینا گفته است این شیخ بزرگ با این که در مشاغل دنیوی خیلی وارد نشد و بدین جهت از مسائل عقلی دور نبود، ولی هر وقت که از مفاهیم و ماهیات بیرون آمده و به مسائل مربوط به وجود می‌رسد، ذهنش کند می‌شود و از درک مسائل عاجز می‌ماند.

مسائل وجود از اول به این گستردگی کنونی نبوده است. در رساله‌ی ماوراء الطبیعه ارسطو (رساله‌ی الحروف) تنها مسأله‌ای که مربوط به وجود است، مسأله‌ی اشتراك لفظی یا معنوی وجود است. بعدها فارابی در فلسفه اسلامی، بحث جدایی و غیریت وجود و ماهیت را مطرح می‌کند و سپس این بحث در برابر نظریه‌ی متکلمین، که معتقد به عینیت وجود و ماهیت بوده‌اند، به طور مبسوط در کتاب‌ها آمد. نظریه‌ی عینیت را به ابوالحسن اشعری و ابوالحسین بصری نسبت داده‌اند.

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۱۲۲

بحث جدایی و به تعبیر دیگر زیادت وجود بر ماهیت «۱»، تدریجاً منجر به عنوان کردن بحث اصالت ماهیت یا وجود شد. از این جهت که گفتند، در ذهن، وجود زائد بر ماهیت است، در خارج چه طور است؟ حکما می‌گفتند: که در خارج یکی هستند، آن وقت بحث می‌شده است که اگر در خارج یکی هستند، پس چرا در ذهن جدا از هم و یکی زائد بر دیگری است. در پاسخ می‌گفتند: وجود چیزی نیست، بلکه امری انتزاعی است و به اصطلاح از معقولات ثانیه است. «۲»

سهروردی در کتاب حکمة الاشراق دلایلی برای این مطلب می‌آورد. و از جمله این که اگر وجود انتزاعی نباشد، لازمه‌اش این است که در خارج دو چیز داشته باشیم: ماهیت و وجود. بعداً مرحوم میر داماد (م ۱۰۴۰) گفت که این استلزام غلط است. زیرا می‌توان گفت اگر وجود انتزاعی نباشد، باید ماهیت انتزاعی بشود؛ نه این که حتماً هر دو با

هم باشند. به دنبال این نظر میرداماد رحمه الله، این بحث که تا آن زمان مطرح نشده بود، جلو آمد و آن این که آیا وجود را اصل بدانیم و ماهیت را انتزاعی یا برعکس؟

منتها خود میرداماد معتقد به انتزاعی بودن وجود و اصالت ماهیت شد؛ ولی شاگردش صدرالمتهلین، که ابتدا از استاد خود پیروی می کرد، پس از تحقیقاتی به این نتیجه رسید که عقیده‌ی اصالت ماهیت یک نظر تحقیقی نیست.

(۱) -/ در ذهن که معمولاً ماهیت را موضوع قضیه قرار می دهیم، وجود زائد بر ماهیت است. یعنی داخل در ماهیت نیست و همچون يك صفت عارضی بر آن حمل می شود.

می گویم انسان موجود است، ولی در خارج، ماهیت زائد بر وجود است. (بنا بر اصالت وجود). یعنی وجود اصل است و ماهیت حد آن که بر آن عارض می شود

(۲) -/ معقولات ثانیه مفاهیمی هستند که از يك مفهوم ادراکی در ذهن انتزاع می شوند. یعنی اول يك مفهوم در ذهن می آید و سپس اینها از آن انتزاع می شود و توصیف

آن می شوند. پس در مرحله‌ی دوم ادراك و تعقل می باشد. مثل کلیت که اول يك مفهوم عام، مثل انسان، در ذهن تصور می شود و سپس می گویم انسان کلی است و کلیت از مفهوم عام انسان ذهنی گرفته می شود

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۱۲۳

و بنابراین بحث اصالت به این صورت قبل از میرداماد مطرح نبوده است و لذا نسبت‌هایی که در این باره به دانشمندان پیشین داده می شد، فقط برداشت‌هایی از عبارات آن‌ها می باشد. مثلاً می گویند حکمای مشاء معتقد به اصالت وجود هستند و حکمای اشراق معتقد به اصالت ماهیت.

در حالی که برخی، چون صاحب مواقف، به طور قطع عقیده انتزاعی بودن وجود را به ابن سینا نسبت می دهند.

صدرالمتهلین هم ابتدا که قائل به اصالت ماهیت بوده است، فهم و برداشتش از عبارات دیگر فلاسفه‌ی پیشین نیز اصالت مهیت بوده است، لیکن بعداً که معتقد به اصالت وجود شد، همین نظر را به فلاسفه‌ی قدیم نسبت داد و از عبارات آن‌ها همین اصالت وجود را برداشت کرد.

آری اگر عقیده‌ی تشکیک وجود را بتوانیم به طور قطع به حکمای ایران قدیم نسبت بدهیم، باید حتماً آن‌ها را معتقد به اصالت وجود بدانیم، هر چند به این عنوان مطرح نکرده‌اند یا به دست ما نرسیده است.

ناگفته نماند که لازمه‌ی بحث‌های عرفانی هم این است که هرگز بحثی را به عنوان اصالت ماهیت قبول نکنیم. چون بحث مزبور در مورد ممکنات است نه خداوند. خداوند حد و ماهیتی ندارد. عرفا همه‌ی عالم را فانی در خدا و از توابع وجودی خدا می دیده‌اند، و در این راه تا آنجا پیش می روند که خدا و عالم را به «یم و نم» (دریا و رطوبت ساحل) تشبیه می کرده‌اند و گویا که همه‌ی ممکنات را هم نظیر و شبیه يك جزو از خدا حساب می کرده‌اند و بنابراین یا جز خدا چیزی نمی بینند (عارف يك چشم) و یا اگر می بینند همه را وجود و آن هم حاشیه‌ی وجود حق می دیده‌اند (عارف دو چشم).

\*\*\*

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۱۲۴

این‌ها فشرده‌ای از مباحث مربوط به وجود بود که بیان شد. در این فشرده، مقوله‌های بود و نبود (وجود و عدم)، و بود و نمود (به معنای منظور ما: وجود و ماهیت) و مهم‌ترین مباحث مربوط به مقوله‌ی وجود و عدم را تبیین

کردیم. یعنی اصالت وجود، و وحدت و کثرت تشکیکی وجود، وجود استقلالی و وابسته. قبلاً هم مقدمات بحث، چون تعریف فلسفه، و هدف، و موضوع آن، و فهرست مباحث فلسفه، و روش‌های تحقیق و دریافت جهان، را بیان کردیم. در این دفتر، بحث را پایان می‌دهیم و از مباحث مربوط به شناخت و ادراک در دفتر دیگری سخن خواهیم گفت. ان شاء الله تعالی.

۱۳۵۸/۱۲/۱۴ هـ ش

فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۱۲۷

### دفتر دوم: شناخت

#### جهان بینی، زیربناست

وقتی با یک نفر ماتریالیست، به ویژه اگر مارکسیست هم باشد، روبرو می‌شویم، به زودی متوجه می‌شویم که روش فکری او، لااقل در مقام مناظره، با یک مذهبی تفاوت دارد.

یک نفر مذهبی نوعاً از شعور حاکم بر جهان (خدا) شروع می‌کند و مشیت و علم و اراده و قانون او را، اصل قرار می‌دهد و همه چیز را در ارتباط با آن تفسیر می‌کند. ولی یک نفر ماتریالیست، نوعاً از مسائل اجتماعی شروع می‌کند. به هر حال، ما از جهان بینی آغاز می‌کنیم و آن‌ها از برخی از مسائل ایدئولوژیک. در برخوردهایی هم که آن‌ها با یک نفر ضعیف العقیده مذهبی دارند، سخن از انتقاد در قانون مذهب و یا از ضعف تاکتیک‌های حکومت‌های به نام اسلامی و یا نارسایی‌های جمهوری اسلامی را پیش می‌کشند. مذهبی در اندیشه‌ی جهان بینی است و غیر مذهبی در بند تاکتیک. با دقت در همین مطلب می‌توان دریافت که مارکسیسم یک جریان است، نه یک مکتب و جهان بینی. طرز تفکری که هم‌اکنون با انتقاد شروع می‌شود، جریان است و عصیان. نه مکتب و راه باشد! مبارزه با عصیان راه دیگری است که روانکاو می‌داند.

غیر مذهبی می‌گوید نارسایی مذهب را در عمل ببین: این حکومتش و این الگوهای انسانیش. ببین که در فلان جا استبداد شد و فلان شخصیت سرمایه‌دار است و ادعای مذهب می‌کند.

فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۱۲۸

مذهبی می‌گوید در نظم جهان دقت کن! نظم بدون شعور و عقل به وجود نمی‌آید. شعور حتماً هدفی دارد و هدف برنامه می‌خواهد و برنامه را پیامبران آورده‌اند و باید به آن عمل کرد.

کدام یک از این دو روش درست است: از جهان بینی شروع کنیم و یا از تاکتیک؟

اگر اهمیت علم را دریابیم و هر علمی را به منشأ اولیه‌اش برگردانیم، باید حتماً روش اول را انتخاب کنیم. جهان را چگونه تبیین کنیم؟ ارتباط ما با جهان بر چه اساسی استوار است؟ هدف از خلقت و حرکت جهان منظم چیست؟ این‌ها، و مانند این‌ها، مسائلی هستند که زیر بنای فکری فرد و جامعه را تشکیل می‌دهند.

قوانین اجتماعی هم باید در ارتباط با اساس جهان تدوین شوند.

در گذشته‌ی تاریخ ایران، مبلغین بهائیت هم مانند مادیین تبلیغ می‌کردند. سخن از این بود که به بهائیت ظلم کردند،

مردم در فلان نقطه به بهائی‌ها حمله کردند و فلان جا چنین و چنان کردند. در پاسخشان، سخن يك جمله بود: بر فرض صحت ادعاهای شما، حالا چه کنیم؟ می‌گویید پس باید اسلام را رها کرد و بهائی شد؟ به ماديين هم باید گفت خوب، به فرض همین باشد، حالا که این نارسهائی‌ها وجود دارد، باید اصل اسلام را کنار گذارد و مارکسیست شد؟

چه ارتباطی میان این دلیل و آن مدعا می‌باشد؟

البته دو روش مزبور کار دائمی آن دو نوع تفکر نیست. احياناً این از مسائل روبنائی شروع می‌کند و آن از زیربنا، ولی بیش تر این طور است که گفتیم.

اگر قرآن کریم را لااقل به عنوان يك کتاب عمیق هدایت بپذیریم - بدون

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۱۲۹

در نظر گرفتن وحی، تا دیگران نگویند که وحی را نمی‌شناسیم - خوب است در این زمینه هم از این کتاب مقدس استفاده کنیم. یکی از سوره‌های قرآن، سوره‌ی جمعه است که درباره‌ی جامعه صحبت می‌کند و وقتی در آیه‌ی دوم این سوره درباره‌ی روش اصلاحی جامعه‌های گمراه صحبت می‌کند، این طور بیان می‌کند که حرکت تکاملی جامعه‌های گمراه بدین ترتیب است که با حرکت ناگهانی فردی الهی، که در بطن جامعه زندگی می‌کرده است، بعثت و حرکت تکان دهنده‌ای در جامعه به وجود می‌آید.

روش فرد الهی این است که ابتدا تلاوت آیات خدا می‌کند و سپس تزکیه می‌نماید و آنگاه تعلیم کتاب و حکمت می‌کند. آیات، یعنی نشانه‌ها و علامت‌ها، تلاوت یعنی به دنبال علامت‌ها و آیات بودن. مصلح الهی وجودات جهان را در ارتباط با خداوند تبیین می‌کند. تلاوت با قرائت این فرق را دارد که قرائت، خواندن و شاید همراهی است، ولی تلاوت به دنبال درآمدن و پیروی کردن است؛ چه در کلمات و چه در وجودات عینی. تبیین جهان از طریق «آیه» و آن‌ها را نشانه‌ی خدا گرفتن، مهمترین مسأله‌ی جهان بینی است. با این مسأله است که اثبات می‌شود شعور و عقلی حاکم بر جهان است و هدفی دارد و برنامه‌ای برای هدفش دارد و آن برنامه را برای حرکت اختیاری انسان‌ها در اختیارشان قرار داده است.

انسان‌ها از هم بیگانه نیستند و با طبیعت و جهان نیز آشنا می‌باشند.

#### شناخت

به هر حال اهمیت مسائل جهان بینی نیاز به بحث زیادی ندارد. زیرا بهترین عمل، عملی است که از فکری اصولی برخیزد و فکر اصولی و اساسی حتماً در ارتباط با اولین شناخت از خودمان و جهان می‌باشد، و

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۱۳۰

بحث فلسفه هم همین است. فلسفه، بحث از هستی و قوانین هستی می‌کند و این مطلب را در دفتر نخستین بیان داشتیم.

حالا می‌خواهیم بفهمیم که خود شناختن چه قواعدی دارد؟ ما که می‌خواهیم جهان را بشناسیم، باید ابتدا خود

شناختن را بشناسیم. و بدین جهت برخی از فلاسفه اولین بحث فلسفه را، که مدخل آن نیز می‌باشد، بحث‌های مربوط به شناخت قرار داده‌اند. «۱» ولی بیش تر فلاسفه‌ی اسلامی مباحث شناخت را دو قسمت کرده‌اند: قسمتی مربوط به قوانین شناخت صحیح، و قسمتی هم مربوط به اصل وجود و ماهیت شناخت. قسمت اول را در کتاب‌های منطق بیان کرده‌اند، که اساساً منطق چیزی جز قواعد شناخت نمی‌باشد، و سفارش کرده‌اند که منطق را پیش از فلسفه بخوانند.

محقق لاهیجی هم که بحث شناخت را در ابتدای کتاب فلسفی کلامی خود (گوهر مراد) آورده است بیش تر و یا همه‌اش همان مباحث منطقی است و قسمت دوم را در فلسفه، پس از مباحث اولیه‌ی وجود و یا پس از بحث‌های علت و معلول و ... در بحث عقل و عاقل.

مباحث قسمت دوم در گذشته خیلی مختصر بوده است. بیش ترین مباحث شناخت در این اواخر در فلسفه وارد شد. علت آن هم تجلی فلسفه‌های معاصر غربی و شرقی گوناگون بود که موجب می‌شد تحقیق و نقد آن‌ها در کتاب‌های فلسفی بیان شود.

به هر حال در این دفتر می‌خواهیم مسائل مربوط به شناخت را بیان کنیم: شناخت جهان و خود انسان. (حالا انسان در مقطع خاص زمان بدون

(۱) -/ مانند محقق لاهیجی در گوهر مراد. آقای طباطبائی و مرحوم شهید مطهری در اصول فلسفه و شرح آن، و بیش تر نویسندگان فلسفه‌های معاصر. در دفتر اول گفتیم

که برخی فلسفه‌های قرون اخیر. مانند فلسفه کانت، اصلاً فلسفه شناخت است

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۱۳۱

لحاظ حرکت زمانی و در حال ایستائیش که همان جامعه خاص و بریده از گذشته و آینده است، یا انسان در بستر حرکت زمان که همان تاریخ انسان است که در این خانواده‌ی خاص از هبوط آدم و درگیری هابیل و قابیل شروع می‌شود و به حکومت حضرت مهدی علیه السلام و یا رجعت و هر چه که جز این‌ها معتقد باشیم ختم می‌شود. منظور از شناخت، معنای مصدری شناختن نیست، بلکه همان حالت نفسانی است که آگاهی نامیده می‌شود و گاهی علم و گاهی معرفت گفته می‌شود، هر چند این کلمات به کلی مترادف یکدیگر نیستند. شناخت، انکشاف واقعیت و تجلی آن برای انسان است. در هر شناخت، انسان اضافه‌ای به شیء شناخته شده پیدا می‌کند و بدین جهت آن شیء را معلوم بالعرض می‌گویند که به وسیله‌ی صورت ذهنی به‌طور غیر مستقیم برای ما معلوم شده است و صورت ذهنی را معلوم بالذات می‌گویند.

شناخت که معادل کلمه‌ی عربی «معرفت» است، در خیلی موارد به معنای شناخت دوم به کار می‌رود. یعنی درک این همانی. و به تعبیر دیگر فهم این که این شخص و یا این شیء همان است که قبلاً می‌دانستیم. ولی علم، اعم است و نوعاً در درک ابتدائی به کار می‌رود، چنان‌که شناخت و معرفت بیش تر در جزئیات به کار می‌روند، ولی علم در جزئیات و کلیات هر دو به کار می‌رود.

ولی سخن ما در مفهوم و معنای کلمه‌ی علم و شناخت نیست، بلکه می‌خواهیم حقیقت و ذات علم و شناخت را

بررسی کنیم. معمولاً می‌گویند علم صورتی است از شیء که در ذهن ما حاصل می‌شود. و ذهن همان قسمت ادراکات روح، در مقابل دل است که قسمت عواطف روانی انسان است. محقق لاهیجی در کتاب گوهر مراد می‌گوید: «ذهن، قوه و

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۱۳۲

آلتی است که صورت‌های اشیاء در آن حاصل تواند شد. و صورت، چیزی باشد از یک شیء که بعینه آن شیء نباشد، اما موافق آن باشد. چون صورت در آینه، و نزد محققین باید موافق در حقیقت و ذات آن باشد، نه چون آینه». تحقیق عینیت مزبور از مسائلی است که باید آن را بعداً بررسی کنیم. اولین بحث شناخت را درباره‌ی بحث از آغاز شناخت آغاز می‌کنیم. نقطه‌ی آغازین شناخت کجاست و شناخت از کجا شروع می‌شود؟ ولی قبلاً بگوییم که بحث ما مربوط به شناخت حصولی است نه حضوری، و در این زمینه بیان می‌کنیم.

### علم حصولی و حضوری

چون علم بر دو قسم است (علم حضوری و حصولی)، علم حضوری، علم مستقیم به خود شیء می‌باشد و علم حصولی علم به شیء با واسطه‌ی تصویر ذهنی آن. علمی که به این صفحه‌ی کتاب داریم، علم حصولی است، ولی علمی که به تصویر این صفحه‌ی کتاب، در ذهن داریم، علم حضوری است. در علم حصولی غیر خود را در برابر خود قرار می‌دهیم، ولی در علم حضوری خود و یا معلول خود را در برابر خود قرار می‌دهیم. هر علم حصولی به وسیله‌ی علمی حضوری برایمان حضور پیدا می‌کند و معلوممان می‌شود. از این جا به یک مطلب دیگر می‌رسیم و آن علت حصول شناخت برای انسان است.

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۱۳۳

### علت شناخت

ذهن ما، که همان قسمت ادراکات روح می‌باشد، در ابتدا بی‌نقش و یا با نقشی فراموش شده است. (توضیح این قسمت را در بحث بعد خواهیم داد). در برخورد با محیط پس از یک سلسله تحولاتی (که در بحث‌های آینده توضیح می‌دهیم) تصویری از اشیاء در ذهن ما به وجود می‌آید، و همین تصویر موجب شناخت ما می‌گردد. ولی اگر تصویری از اشیاء بر روی دیوار کشیده شود، موجب شناخت دیوار نمی‌گردد و همین‌طور تصویری که در آینه پیدا می‌شود، موجب شناخت آینه نمی‌گردد و همین‌طور تصویر بر روی آب یا بر صفحه‌ی کتاب. چون در موارد مزبور، علم حضوری وجود ندارد. آب و درخت و دیوار و مانند این‌ها مجرد و حضور ندارند تا علم التفاتی و شناخت داشته باشند، ماده و طبیعت همراه با غیبت است و حتی اجزاء آن‌ها از خودشان نیز غیبت دارند. هرگونه شناخت حصولی باید به وسیله علم حضوری به وجود آید. مجدداً دقت کرده بینیم چرا در انسان علم حضوری نسبت به تصویرها هست ولی در درخت و دیوار و کتاب و آینه و غیره نیست؟

علت این است که ماده و مادیات ملاک حضور ندارند و خودشان ملاک جدائی و غیبت می‌باشند. آجرهای يك ساختمان که پهلوی هم چیده و از آن‌ها تشکیل يك دیوار می‌دهیم، هیچ‌کدام از يك دیگر خبر ندارند و حتی يك طرف يك آجر از طرف دیگر آن بی‌خبر است. عکسی هم که بر روی گچ دیوار می‌کشیم، در حقیقت از ذرات مواد رنگی تشکیل شده که همان‌ها هم از همان خاصیت ماده بر کنار نیستند. ذرات مزبور هم از يك دیگر بی‌خبرند و ذرات گچ هم که زیر آن‌ها هستند از ذرات رنگ بی‌خبرند. این‌ها همه از مواد این جهان ترکیب یافته‌اند که چون جسم

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۱۳۴

هستند و مرکبند اجزایشان حضور در يك دیگر ندارند و به همین جهت است که اختلاف بین اشیای مادی اختلاف بنیادی نیست، و فلاسفه هم عالم طبیعت و ماده را کلاً يك عالم حساب کرده‌اند و به نام عالم ناسوت و شهادت نامیده‌اند.

مثلاً اختلافی که میان يك مسجد با يك منزل یا با يك بیمارستان یا با يك مغازه دیده می‌شود، فقط در نوع به هم چیدگی اجزای ساختمان است، و گرنه آجرها و ذرات گچ و آهن و غیره همان‌ها هستند و می‌توان آن‌ها را خراب کرد و با نقشه‌ی دیگری ساخت که ساختمان دیگری بشود.

ولی همین که پای حیات به میان می‌آید، اختلاف بنیادی پیدا می‌کند و فی‌المثل نبات با جماد فرق اصولی پیدا می‌کند و حیوان با نبات همین‌طور و انسان با سایر حیوانات نیز همین‌طور.

اگر انسان در همه‌ی اجزای خود حضور دارد، به این جهت است که روح مجرد انسانی يك موجود بسیط و غیر مرکب است و بر همه‌ی اجزای مادی خود احاطه دارد. در يك دیوار، اجزای مادی آن بالفعل در يك جا (يك محل واحد حقیقی) جمع نیستند. اجزای آب يك رودخانه در يك مکان حضور ندارند و دائماً در حرکت است و يك جا نمی‌ایستد. اگر ملکول‌های خاصی را در نظر بگیریم، مکان‌های آن عوض می‌شوند و اگر مکان واحدی را در نظر بگیریم، مولکول‌ها عوض می‌شوند و در هر زمان مولکول‌های دیگر پیدا می‌شوند. اگر عکس روی آب رود را ثابت می‌بینیم، این در نظر سطحی ظاهری است، و گرنه از نظر دقت دائماً آب و عکس عوض می‌شوند و آب و عکس تازه‌ای به وجود می‌آیند. از این جا می‌توان نتیجه گرفت که نفس انسانی در زمان و مکان عوض نمی‌شود و ثابت است و هر چند حرکت تکاملی دارد، لیکن نفس همان نفس واحد

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۱۳۵

بسیط بدون اجزا می‌باشد و قابل تقسیم به اجزای خارجی مادی، همچون دیوار، نمی‌باشد، و گرنه شناخت حضوری نداشت و در نتیجه، شناخت حصولی هم نداشت.

از مطالبی که گفتیم به خوبی روشن شد که شناخت منحصر در شناخت حصولی، که جنبه‌ی تصویر و نقش ذهنی دارد (که البته همچون تصویر و نقش بر دیوار نیست و خوب است همان کلمه‌ی تصور را به کار ببریم) نمی‌باشد. شناخت حضوری هم داریم که اساساً علت شناخت حصولی هم همان است. بنابراین انحصار تعریف علم در

کلماتی که منحصر در علم حصولی می باشد، برخلاف تحقیق است. مانند تعریف تفتازانی در تهذیب: «علم همان صورت حاصله‌ی از شیء نزد عقل است». (۱) و یا تعریف یکی از نویسندگان معاصر: «شناخت، انعکاس اشیاء و پدیده‌های جهان مادی، ویژگی‌ها، روابط و مناسبات آن‌ها در مغز انسان است». (۲)

### اقسام شناخت

از نظر قوای ادراکی انسان، شناخت به سه قسم حسی و خیالی و عقلی تقسیم می شود. شناخت حسی، ادراک مستقیم به وسیله‌ی حس می باشد.

هنگامی که این کتاب در برابر شما قرار می گیرد و یا هر شیء دیگری را می بینید، تصویری از آن بر پرده‌ی حس بینایی شما قرار دارد و از طریق سلسله اعصاب ادراکی به مغز منتقل می شود و عمل ادراک بدین وسیله انجام می شود. شناخت حسی محدود به زمان و مکان و جهت و شرایط مخصوص دیگر يك شیء است.

(۱) - / مقصود الطالب، ص ۵۰

(۲) - / شناخت و مقولات فلسفی، ص ۹۵. ناگفته نماند که شناخت، خود یکی از مقولات فلسفه است

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۱۳۶

درباره‌ی شناخت خیالی نیز باید گفت که پس از برطرف شدن پیوند مستقیم با شیء مورد حس ظاهر، تصویری از آن در قوه‌ی خیال، که حافظه‌ی تصویرهای جزئی است، قرار می گیرد که هر وقت بخواهیم می توانیم، آن را مورد توجه قرار دهیم. این ادراک را شناخت خیالی می نامیم که از قید زمان و مکان و غیره آزاد است و هر وقت بخواهیم برایمان میسر است. قوه‌ی خیال می تواند در تصویر موجود نزد خود تصرفاتی هم بکند. مثلاً بال را از کبوتر بگیرد و به يك انسان بدهد و یا يك سر را از يك انسان بگیرد و به انسان دیگری علاوه کند تا آدم دو سره گردد و همین طور ... که خیال را در ارتباط با این عمل متخیله می خوانند.

شناخت عقلی، ادراک کلیات است. عقل از تصویرهای جزئی موجود در قوه‌ی خیال - و نیز از معانی جزئی موجود در قوه‌ی دیگری به نام واهمه - مفاهیم و معانی کلی می گیرد که فاقد خصوصیات جزئی می باشند. مثلاً از تصویرهای حسن و حسین و اکبر و ... با حذف خصوصیات فردی، انسان کلی را درک می کند و همین طور پس از درک دشمنی تقی و یا درک دوستی حسین - و یا هر معنای جزئی دیگر - با حذف خصوصیات فردی يك معنا و مفهوم عام کلی (دوستی و دشمنی) انتزاع می کند.

این شناخت را شناخت عقلی می نامیم. شناخت عقلی پس از طی پنج مرحله است: شهود جزئیات، مقایسه‌ی آن‌ها با هم، تجرید آن‌ها از خصوصیات، تعمیم جهت مشترك، نام گذاری جهت مشترك، یعنی دیدن جهت وحدت. البته این يك قسمت از فعالیت‌های ذهن است و ذهن کلاً شش عمل دارد: استفاده از خارج (از صور یا معانی جزئی)، یادآوری، تجزیه و ترکیب صور، تجرید و تعمیم، تفکر (تفکر انتقال از مسأله منظور به مقدماتش و رسیدن از مقدمات به مسأله‌ی مورد نظر است) و انتزاع.



فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۱۳۷

### عامل شناخت حسی

از مطالبی که درباره‌ی علت شناخت گفتیم به دست می‌آید که حتی شناخت حسی هم به وسیله‌ی نفس مجرد انجام می‌شود. زیرا تصویر اگر بر یک صفحه‌ی مادی نقش بندد خواه ناخواه خود تصویر هم مادی است.

(حالا دیگر از چه ماده‌ای است، چه عرض کنم؟ تصویر بر کاغذ یا دیوار که چیزی جز مواد رنگی نیست.) و هر ذره‌ای از ماده‌ی تصویری بر ذره‌ای از ماده‌ی ادراکی نقش می‌بندد و ذره‌ی مزبور از ذره‌ی پهلوی خود جداست، آنگاه پیوند این ذرات و دیدار یکجای آن‌ها به عنوان یک عمل شناخت چگونه انجام می‌شود؟ این که بگوییم ذرات، که پهلوی هم قرار گرفته‌اند، ذرات تصویری خود را از طریق شبه عمل مالش به یک دیگر منتقل می‌کنند، یک حرف بسیار کودکانه است. انتقال ذرات تصویری از طریق مالش، به معنای جدا شدن ذره‌ای که رنگ تصویری بر روی آن است از طریق ساییده شدن و آنگاه چسبیدن به ذره ادراکی پهلویش می‌باشد که خاصیت این کار فقط جابجا شدن ذرات تصویری است و نه شناخت. اگر کامپیوتر هم عمل سخت ریاضی انجام می‌دهد، این برای کامپیوتر یک شناخت و علم نیست و ما هرگز آن را یک عالم به حساب نمی‌آوریم.

کامپیوتر وسیله‌ای در دست ماست. خوراک به آن می‌دهیم و با برق به حرکتش درمی‌آوریم تا جبراً از طریق قواعدی که برایش تعیین کرده‌ایم در مسیر خاصی حرکت کند که به نتیجه‌ی قواعد ما برسد، و اگر قواعد ما غلط باشد به کامپیوتر ارتباطی ندارد. کامپیوتر فقط اندیشه‌ی صحیح یا اشتباه ما را بزرگ تر می‌کند و همچون میکروسکوپ انجام وظیفه می‌نماید.

و اگر طبق قواعدی اشتباهی، نتایجی اشتباهی بدهد، زندگی کامپیوتری قرن‌های آینده بشریت را - اگر چنین فرضی واقعیت داشته باشد - تباه

فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۱۳۸

می‌نماید. تباهی‌ای که خود انسان به عظمت اشتباهاتش تا این حد واقف نبوده است.

بنابراین قبول داریم که با فعل و انفعالات پیچیده‌ای یک تصویر جزئی از طریق حواس ظاهر به سلول خاص مغزی منتقل می‌شود، لیکن این‌ها همه وسیله و آلت شناخت می‌باشند. شناخت پس از این مقدمات به وسیله‌ی نفس مجرد انجام می‌شود که مادی نیست و تصویر مادی هم ندارد. هر موجودی که شناخت حصولی داشته باشد، حتماً نفس مجردی دارد که شناخت پیدا می‌کند. از عمل بر طبق حافظه، که در حیوانات مشاهده می‌کنیم، پیداست که آن‌ها هم این طور هستند. نبات و جماد را نمی‌دانیم. از نظر ما قدر مسلم این است که از خداوند، که عین شعور و عقل است، محال است موجودی بدون کمترین شعور و درک به وجود آید، ولی این شعور و درک حصولی است یا حضوری و به چه اندازه است، معلوم نیست، شاید در جماد و نبات فقط یک احساس درونی شهودی بسیط نسبت به خود و خالق خود داشته باشند و نه به طور تصویر حصولی، بسیط یعنی علم دارد لیکن علم به علم، و التفات به این علم خود ندارد.

دانش حق ذوات را فطری است      دانش دانش است کان فکر نیست

شناخت از نظر دیگر به سطحی و علمی و فلسفی تقسیم می‌شود. سطحی، شهود یک چیزی حسی و نتیجه‌ی آن است، مانند شهود آتش و علم به این که ظرف آب روی آن به زودی داغ می‌شود. علمی، شناخت بر اساس تجربه‌های آگاهانه و گسترده است که برای همه کس پیدا نمی‌شود. فلسفی، شناخت مفاهیم عالی و قوانین حاکم بر جهان در سطح کلی می‌باشد. این شناخت‌ها گاهی از هم جدا می‌شوند. مثلاً در شناخت

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۱۳۹

سطحی همه چیز را به طور مستقیم و بر جای خود می‌بینیم و علتش را نمی‌دانیم. در شناخت علمی می‌فهمیم که حس بینایی ابتدا برعکس می‌بیند و بعداً در اعصاب بینایی مجدداً عکس عکس می‌شود. نیازی به توضیح نیست که اصطلاح علمی در این تقسیم طبق اصطلاح شایع جدید به کار رفته است. برخی از متفکران معاصر شناخت را به شناخت از طریق معلم و شناخت از طریق احساس درونی و شناخت از طریق تفکر تقسیم کرده‌اند.

(تربیتی، احساسی، عقلی). این تقسیم درست نیست. زیرا اقسام مزبور در عرض هم قرار ندارند. معلم هرگونه شناختی را باید از طریق ارگانسیم داخلی شخص برایش به وجود آورد تفکر یا احساس، معلم در ردیف سایر عوامل برونی شناخت قرار دارد، مثل محیط و کتاب و تصویرهای تلویزیونی و غیره. برخی دیگر شناخت را به شناخت علمی و هنری تقسیم کرده‌اند.

«شناخت علمی، شناخت بر اساس تجربه‌ی ادراکات پراکنده‌ای که از برون کسب می‌کند می‌باشد، ولی تجربه‌ی علمی نیازمند تبیین است و بدین سبب طرز تفکر یا فلسفه‌ی عالمان نیز در تجربیات آنان دخالت دارد. بنابراین باید بگوییم که علم، شناخت واقعیت است از طریق تجربه به اتکای یک فلسفه. شناخت هنری تکیه بر شناخت حسی و جنبه‌ی عاطفی آن است. همان‌طور که دانشمند با تکیه بر مفاهیم کلی انتزاعی واقعیت بیرونی را تا حد امکان از حالات ارگانسیم انتزاع می‌کند، هنرمند با تکیه بر تصاویر جزئی ذهنی واقعیت دورنی را تا اندازه‌ای از واقعیت برونی تجرید می‌کند.» (۱)

(۱) - /زمینه‌ی جامعه‌شناسی، اقتباس آریان پور

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۱۴۰

این تقسیم هم بیش تر مربوط به محتوای شناخت است و نه خود شناخت. نویسنده‌ی مشارالیه تقسیم‌بندی خود شناخت را زیر عنوان مراحل شناخت نام برده و به دو مرحله‌ی شناخت حسی و منطقی تقسیم می‌کند. شناخت منطقی همان شناخت عقلی است و شناخت حسی را شامل یادآوری و تخیل می‌داند. (که بدون تغییر یادآوری است و با تغییر و تصرف در آن تخیل می‌باشد).

به نظر ما داخل کردن تخیل در شناخت حسی، نشانه‌ی توجه نکردن به عمق شناخت تخیلی است. تخیل، اولین مرحله‌ی تبدیل حضور به حصول است. یعنی در شناخت حسی اثری که حس از خارج پیدا می‌کند به‌طور حضور است (هر چند در نهایت، شناخت با عمل نفس صورت می‌گیرد) و این قوه‌ی خیال است که پس از جدا شدن انسان از شیء محسوس صورت آن را در ذهن نگه می‌دارد و حضور را به حصول تبدیل می‌نماید و در حقیقت از نظر ماهیت شناخت، شناخت تخیلی در نقطه‌ی مقابل شناخت حسی قرار دارد. (بعداً به تفصیل توضیح خواهیم داد).

برخی دیگر از متفکران معاصر شناخت را به طبیعت و جامعه و تاریخ و انسان تقسیم کرده‌اند. بدیهی است که این تقسیم هم مربوط به محتوای شناخت می‌باشد و نه خود شناخت. برخی دیگر شناخت را بر اساس تاریخ کلی انسان تقسیم کرده‌اند: خرافی، مذهبی و ربانی، علمی. بدیهی است که این تقسیم به واحد تصویر ذهنی مربوط نمی‌باشد. انسان‌ها را در طول تاریخ مورد نظر دارد و محتوای ذهنیشان را بر سر هم از نظر دقت و سطحی بودن مورد توجه قرار داده است. (صرف نظر از اشکالاتی که در این تقسیم می‌باشد). همان‌طور که گفتیم، شناخت دو قسم اساسی دارد: حصولی و حضوری. حصولی، علم به وسیله صورت ذهنی شیء است. و حضوری

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۱۴۱

علم مستقیم با حضور و دریافت خود شیء. معمولاً علم حضوری را منحصر در علم به خود و به معلول خود و به قوای خود دانسته‌اند. انسان به خودش و به معلول خودش مانند صوری که در ذهن ایجاد کرده است و همین‌طور به قوای خودش مانند صوری که در ذهن ایجاد کرده است و همین‌طور به قوای خودش علم حضوری دارد. ولی می‌توان هرگونه احساس باطنی را که در دریافت بدون تصویر شیء باشد، حضوری نامید. دریافت گرسنگی و تشنگی و سایر نیازهای ارگانیسم همه حضوری هستند و حتی احساس ارتباط به علت خاص که دریافت مستقیم ارتباط می‌باشد، علم حضوری است. و اگر علم به خداوند را فطری (به معنای احساس ارتباط) دانستیم، آن هم به‌طور حضوری می‌باشد. البته می‌توان همه‌ی این‌ها را به قسم دوم علم حضوری ارجاع نمود. واقع گرسنگی و ... چیزی جز فعل و انفعالات ارگانیسم بدن نمی‌باشد. مفهوم گرسنگی و ... که حصولی هستند نه حضوری. احساس ارتباط به خداوند نیز اگر در فطرت باشد در حقیقت احساس یک حالت نفس، یعنی وابستگی آن است.

#### تصور و تصدیق

شناخت از نظر محتوا در درجه‌ی اول به تصویری و تصدیقی تقسیم می‌شود. شناخت تصویری شناخت ساده و مفرد است که نسبت تام خبری در آن نیست و یا اگر هست، مورد اعتراف نیست. مانند علم به حسن و لباس حسن، و تصور این که این لباس مال حسن است، لیکن اعترافی به آن نباشد. شناخت تصدیقی شناختی است که همراه اعتراف به نسبت کامل خبری باشد. «۱»

(۱) -/ انشاء، مانند امر و نهی، تصدیق نمی‌باشد؛ چون اعتراف در آن نیست. به کتاب تفکر و شرح منظومه و منطق المقارن و مقصود الطالب به قلم همین مؤلف رجوع شود

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۱۴۲

برخلاف نظر برخی از دانشمندان می‌توان گفت بحث از آغاز شناخت در هر دو قسم شناخت (تصوری و تصدیقی) جریان دارد. اولین تصور چگونه به وجود می‌آید؟ و همین‌طور اولین تصدیق چگونه به وجود می‌آید؟ البته در تصدیقات احتمال حسی بودنشان در کار نیست؛ زیرا حکم و نسبت میان موضوع و محمول چیزی نیست که به حس بیاید.

تصدیق متعلق به قضیه می‌شود و هر قضیه‌ای اگر موجه باشد، سه جزء اساسی دارد: موضوع و محمول و حکم (نسبت میان موضوع و محمول هم چیز جداگانه‌ای است، لیکن نسبت و مقایسه‌ی این دو مقدمه‌ی حکم می‌باشد و جزء مستقل خود قضیه به شمار نمی‌رود.) اما اگر قضیه‌ای سالبه باشد، حداقل دو جزء، یعنی موضوع و محمول، دارد و به نظر اینجانب، سالبه هم سه جزء دارد؛ یعنی حکم هم در این قضیه هست. همان‌طور که در قضیه‌ی موجهه حکم به ارتباط موضوع و محمول می‌کنیم، در قضیه‌ی سالبه هم حکم به نفی ارتباط آن دو می‌نماییم. «۱»

حقیقت حکم یک عمل نفس به طور تجزیه و ترکیب است. تصوری را که ذهن از قیام زید (وقتی که مورد بحث اعترافی ذهن قرار می‌گیرد) دارد، به مفهوم قیام و زید تجزیه می‌کند و سپس آن دو را یکی کرده و وحدت می‌دهد (موجهه)، و یا جدا نموده و کثرت می‌دهد (سالبه). موجهه، توحید اثنین است و سالبه، تکثیر واحد. البته این عمل ذهن یک عمل ساده نیست، بلکه عملی است که در عین حال حکایت از خارج هم دارد.

به هر حال فرق قضیه‌ای که مورد تصدیق و اعتراف است با شناخت تصوری، در این است که قضیه علاوه بر تصور موضوع و محمول، یک حکمی هم دارد.

(۱) -/ منطق المقارن، بحث اجزاء قضیه

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۱۴۳

#### تقسیم‌بندی دیگری از شناخت و علوم

در این بحث انواع شناخته شده‌ها را در یک دید کلی مورد توجه قرار می‌دهیم. شناخت از نظری به کلی و جزئی تقسیم می‌شود. جزئی چیزی است که کثرت در آن راه ندارد و مفهوم آن بر بیش از یک فرد تطبیق نمی‌کند؛ مانند حسن و هر نام دیگر. و کلی، چون انسان و حیوان.

کلی و جزئی اصطلاح دیگری هم دارد. کلی، علمی است که با تغییر معلوم تغییر نکند، مانند نقشی که معمار در ذهن خود برای یک ساختمان دارد که پیش از ساختمان و پس از آن، در ذهن معمار باقی است. جزئی، علمی است که با تغییر معلوم تغییر می‌کند؛ مانند تصویر ذهنی از حرکت قطار هنگام حرکت. جزئی را علم ما بعد الکثرة و کلی را

علم ما قبل الکثره نیز می‌نامند.

از نظر دیگر، گاهی شناخت مربوط به معنا و مفهوم يك لفظ است، و گاهی به ماهیت و حقیقت آن مربوط است، و گاهی درباره‌ی وجود آن، و گاهی درباره‌ی عوارض و آثار آن، و گاهی مربوط به علل و عوامل ایجاد آن، و گاهی مربوط به علت درك و شناخت ما نسبت به شیء. این‌ها را به ترتیب، بحث مای شارحه، و مای حقیقیه، و هل بسیط، و هل مرکبه، و لم ثبوتی، و لم اثباتی می‌گویند.

دیگر از تقسیمات این است که ادراکات ما گاهی حقیقی است و گاهی اعتباری. ادراکات حقیقی، تصورات یا تصدیقات درباره‌ی واقع جهان می‌باشد و ادراکات اعتباری، تصورات و تصدیقاتی مربوط به مسائل عملی که معمولاً برای رفع نیازمندی‌های فرد و اجتماع هستند و یا به وسیله‌ی قراردادهای اجتماعی اعتبار می‌شوند. ادراکات حقیقی، انعکاسی مستقیم و غیر مستقیم از جهان خارج است، ولی ادراکات

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۱۴۴

اعتباری فرض‌هایی است که ذهن ما در مسیر ضرورت‌های زندگی اعتبار می‌کند. به تعبیر دیگر، ادراکات حقیقی مسائل حقیقی را مطرح می‌کند و ادراکات اعتباری مسائل حقوقی را.

لازم به تذکر است که کلمه‌ی «اعتبار» غیر از معنای مزبور، که مبنای مسائل عملی و امر و نهی و به تعبیر دیگر «باید» ها قرار داد، به يك معنای دیگری هم به کار می‌رود و آن انتزاع می‌باشد. به این معنی مفاهیم اعتباری مفاهیمی هستند که بنفسه تحقق خارجی ندارند، لیکن منشأ انتزاع خارجی دارند. مثلاً مفهوم بالا و پست بودن، يك مفهوم انتزاعی اعتباری است؛ یعنی مستقلاً وجودی خارجی ندارد، لیکن از سقف و زمینی که بالای سر و یا زیر پای ما قرار دارد، مفهوم بالا بودن و یا پایین بودن انتزاع می‌شود و به هیچ وجه از دیوار مقابلمان انتزاع نمی‌کنیم، پس به وجودهای خاصی ارتباط دارند گرچه خود وجود مستقلی ندارند.

از نظر محققین اسلامی کلیه‌ی مفاهیم همین حکم را دارند. زیرا وجود اصالت دارد، نه مفهوم و ماهیت. ماهیات (چون انسان و ...) همه مفاهیمی انتزاعی هستند که از مراتب خاص وجود انتزاع می‌شوند. احیاناً برای امتیاز این معنای اعتبار از معنایی که در ادراکات اعتباری منظور است، به این معنای اعتبار، اعتبار نفس الامری می‌گویند.

#### آغاز شناخت در تصور و تصدیق

بحث از نقطه‌ی آغاز شناخت، در تصور و تصدیق هر دو جریان دارد و این نکته را «فیلیسین شاله» نیز مطرح کرده است. «۱» زیرا در نظریات افلاطونی و فطری و انتزاعی، تصور و تصدیق به هم آمیخته‌اند (که توضیح

(۱) -/ به فلسفه‌ی علمی، ص ۷۳ رجوع شود

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۱۴۵

می‌دهیم) و آنگاه نظریه‌ی حسی باید برای حکم که از اعمال ذهن می‌باشد راه حلی بجوید. تصدیق که مقدمه‌ی حکم است يك شناخت است و حسی هم نیست. خلاصه این که اصرار برخی از محققین «۱» را بر اختصاص این

بحث به تصورات چندان دقیق نمی بینیم. اینک بررسی نظریات در این باره - آغاز شناخت تصویری و تصدیقی -:

### ۱. نظریه تذکر

طرفداران این نظریه می گویند که شناخت نقطه‌ی آغاز ندارد، بلکه نقطه‌ی آغاز در یادآوری مجدد شناخت است که می توانیم آن را شناخت دوم بنامیم. روح انسانی مجرد است و ازلاً (بذاته یا با دست قدرت الهی) موجود بوده و همه‌ی علوم را البته به طور اصولی، دارا بوده است. در عالم طبیعت که روح انسان زندانی می شود، علوم خویشتن را از یاد می برد و سپس در روابط عرفانی، که به وسیله‌ی دقت و توجه دست می دهد، پرده‌ی نسیان را کنار می زند و حقیقت را دوباره درک می کند. دقت و توجه، به هر درجه که باشد، خود نوعی ریاضت است و موجب روابط عرفانی، یعنی پیوند با اصل خویش و شناخت جهان، می شود. و انسان در هر تکاپوی علمی در حقیقت در تکاپوی یافتن دوران وصل خویش است.

در این نظریه مثل «نی» جلال‌الدین مولوی حتی در قسمت ادراکات هم جریان دارد.

بشنو از نی چون حکایت می کند	از جدایی‌ها شکایت می کند
کز نیستان تا مرا ببریده اند	از نفیرم مرد و زن نالیده اند
سینه خواهم شرحه شرحه از فراق	تا بگویم شرح درد اشتیاق
هر کسی کو دور ماند از اصل خویش	باز جوید روزگار وصل خویش

افلاطون حکیم یونانی (متولد ۴۲۷ ق. م) این عقیده را داشته است.

البته با این توضیح که محسوسات ظواهرند، نه حقایق و علم. یعنی ادراک اشیاء در عقل به آن‌ها تعلق نمی گیرد، بلکه علم به اصل اشیاء تعلق می گیرد. اصل اشیاء موجودات مجرد و محیط هستند که برتر از جهان ماده هستند که افلاطون آن‌ها را مثال (ایده) می خواند. برای هر رشته موجودات طبیعی یک مثال مجردی است که او یکی است و منشأ پیوند افراد طبیعی نوع است. انسان‌ها مثال دارند، هر دسته از حیوانات هم یک مثال دارند، جوامد هم به نوعی یک اصل و ریشه‌ی برتر از ماده دارند. آن وقت روح انسان که مجرد و ازلی است با مثال‌ها در تماس بوده و آن‌ها را شهود کرده و با شهود آن‌ها همه‌ی انواع طبیعی آن‌ها را نیز علی‌الجمال دیده است. منتها وقتی به جهان طبیعت آمده است، در این زندان طبیعت فراموشی پیدا کرده و وطن اصلی خویش را که عالم قدس و تجرد است، از یاد برده و با دقت و ریاضت متذکر می شود و شناخت دوباره پیدا می شود.

چرا انسان از اصل خویش (عالم تجرد) جدا شد؟ مطلب دیگری است که همه‌ی کسانی که روح را مخلوق قبل از بدن و به اصطلاح، مجرد حدوثی و بقائی می دانند، باید در این باره پاسخ بدهند. حافظ هم می گوید:

طاهر گلشن قدسم چه دهم شرح فراق	که در این دامگه حادثه چون افتادم
من ملک بودم و فردوس برین جایم بود	ادم آورد در این دیر خراب آبادم
سایه‌ی طوبی و دلجویی حور و لب حوض	به هوای سر کوی تو برفت از یادم

شاعر شیراز در این بیت اخیر علت مفارقت را این می داند که باید برای رسیدن به کمال انسانی که همان خداگونه

شدن، و سر کوی دوست بودن است، ترك بهشت وصل کند و به حرکت و تکاپو بیفتد که وصل اول يك وصل غیر عارفانه و به نوعی وصل کور است. در وصل اول علم بوده است، علم به طوبی (درخت طوبی در این زبان گسترده است و شاخه‌های بینهایتش همه جا را احاطه کرده است) همراه وصل حور و آب حیات بوده است، لیکن باید همه‌ی آن‌ها ترك شود تا به حرکت و تکاپو بیفتد. و آنگاه وقتی برای وصل عارفانه به حرکت در این جهان کشیده می‌شود، همه‌ی آن علوم را از یاد می‌برد. ولی اگر پس از این حرکت تکاملی دوباره به آن اوج وصل برسد دیگر جدایی ندارد.

زین سفر گر به سلامت به وطن باز رسم      دگر آن‌جا که روم عاقل و فرزانه روم  
گر از این منزل غربت به سوی خانه روم      نذر کردم که هم از راه به میخانه «۱» روم

### اصول عقیده‌ی تذکر افلاطونی

- ۱- تقدم روح بر بدن. ۲- معقولات زیادی از اول در باطن انسان هست.
- ۳- عقل پیش از حس است و به تعبیر دیگر ادراك کلی بر جزئی مقدم است. ۴- راه حصول علم و شناخت اولی، شهود مثال‌هاست و راه شناخت دوباره‌ی ریاضت و توجه و دقت است.
- عقلیون جدید نیز که معتقد به برخی از اصول مقدم بر حس هستند (که

(۱) - / شعر زبان خاصی دارد و شعر هر شاعری نیز زبان خود را دارد مضافاً این که زبان اشارت با زبان عبارت فرق دارد. در این شعر، میخانه یعنی وصل محبوب کل که عین عاقل و فرزانه بودن است

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۱۴۸

به اصول ما تقدم بر تجربه مشهورند) نیز باید از راه افلاطون بروند. دکارت و پیروانش که معتقد به اصول فطری و ذاتی هستند از منشا این علم فطری سخن نگفته و طفره رفته‌اند، لیکن به هر حال باید پاسخگوی این سؤال باشند که این علوم فطری چگونه پیدا شده‌اند و اگر بخواهند به يك فکر بالنسبه اصولی پای بند باشند، باید قبلاً اصول افلاطونی را بپذیرند. این‌ها اجمالاً عقیده‌ی افلاطونی را گفتند، لیکن نه به آن ذوق و لطافت و نه به آن دقت و با آن مبانی حساب شده! شاید این مطلب درست باشد که فلاسفه پس از ارسطو - غربی یا شرقی - همیشه یا افلاطونی بوده‌اند و یا ارسطویی! و یا چون حکمت متعالیه جمع هر دو!

مهم‌ترین مقولات بحث شناخت در عقیده‌ی افلاطونی روح، و مثال، و غفلت مادی، و جدا شدن از اصل خویش (برای تکامل و یا هر چیز دیگر)، و ریاضت و تذکر است.

ارسطو در یونان قدیم و فلاسفه‌ی اسلامی، عقیده افلاطون را رد کرده‌اند. ارسطو می‌گفت آنچه ما در خود می‌یابیم این است که نمی‌دانیم و سپس از طریق حس، عالم می‌شویم و لذا اگر یکی از حواس خود را از دست بدهیم، علوم مربوط به آن حس را نیز از دست خواهیم داد: «من فقد حساً فقد فقد علماً». یعنی کسی که يك حس را از دست بدهد، همانا علمی را از کف داده است. و بنابراین از طریق روان‌شناسی ذهنی بطلان عقیده‌ی افلاطون اثبات

می‌شود. ما فرق شناخت اول و دوم را کاملاً درک می‌کنیم. در شناخت دوم که پس از فراموشی برایمان پدید می‌آید، به‌خوبی می‌فهمیم که این همان علم اول است که دچار نسیان شده است. ولی در علوم ابتدایی خود هرگز این حالت را نمی‌بینیم و کاملاً آن را ۱- بتدائی و نخستین می‌دانیم. صدرالمتألهین رحمه الله این ایراد را هم بر افلاطون

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۱۴۹

گرفت که لازمه‌ی عقیده‌ی افلاطون این است که روح انسانی هیچ‌گونه نقصی نداشته باشد. چون بنابراین عقیده، مجرد از ماده و ازلی است، پس حرکت ندارد و هر کمالی را که امکان دست یافتن به آن را دارد از همان اول دارد. آنگاه می‌گوید اگر روح مجرد و ازلی شد، دیگر چه احتیاجی به ابزار و آلات ادراک دارد و حواس ظاهر را برای چه می‌خواهد؟ «۱»

لازم به تذکر است که ممکن است کسی از برخی آیات قرآنی این طور برداشت کند که قرآن نظریه‌ای افلاطونی دارد که در سوره‌ی یس فرموده است «**الم اعهد اليكم يا بنى آدم ان لا تعبدوا الشيطان**». یعنی ای آدمی زادگان مگر با شما پیمان نبستم که شیطان را پرستش نکنید. پیمان پس از آگاهی و علم است! و گفته‌اند که این پیمان قبل از این جهان در عالم ذرات بوده است. و نیز در سوره‌ی اعراف آمده است: «**واذا اخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بر بكم قالوا بلى**».

یعنی آنگاه که خدایت از فرزندان آدم از نسلشان پیمان گرفت و آن‌ها را گواه بر خودشان قرار داد که آیا من خدایتان نیستم، گفتند آری.

لیکن با مختصری دقت معلوم می‌شود که منظور از این گونه کلمات قرآن همان است که فطرت خوانده می‌شود. یعنی اعتقاد به خداوند فطری انسان‌هاست و از همان ابتدای خلقت انسان با آن‌ها همراه است. و گرنه همان‌طور که در تفسیر مجمع البیان آمده است، این چه پیمانی است که هیچ‌یک از انسان‌ها آن را به خاطر نمی‌آورند؛ با این که قرآن درباره‌ی مکالمات بهشتیان و دوزخیان در قیامت تصریح دارد که آن‌ها مطالب انبیا را که در دنیا مطرح بوده است به خاطر دارند.

صدرالمتألهین می‌گوید این که در برخی از احادیث آمده که محمد صلی الله علیه و آله

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۱۵۰

پیامبر بود، آنگاه که آدم در میان آب و گل بود، منظور نه این وجود جسمانی حضرت محمد صلی الله علیه و آله است و نه تقدم روح بر بدن، بلکه منظور مراحل قبل از طبیعت انسانی است. یعنی همان وجودهای نوری قبل از طبیعت که منشأ تکامل وجودات طبیعی می‌باشند. «۱» و یا منظور این است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از حدود زمان و مکان برتر است و در اصل و ریشه‌ی وجودی، مربی کل بشریت است.



ذکر این دو جمله در این نوشته‌ی فلسفی برای این است که توجه به زبان خاص هر کتاب و نوشته‌ای بکنیم و در برداشتهایمان شتاب زده نباشیم، چنان‌که قرآن مجید هم زبان خاص خود را دارد، شاید روایات هم همین‌طور و شاید ادبیات هر عصری با عصر دیگر فرق کند و این تفاوت حتی در روایات که راویان بر اساس فهم خود از کلمات امامان علیه السلام نقل کرده‌اند مشهود باشد. (۲)

تعبیرهایی همچون:

### (فذكر انما انت مذكر)

، یعنی تذکر بده که تو همانا تذکر دهنده هستی، و:

### (واذکر فی الكتاب مریم)

یعنی در کتاب، مریم را به یاد آور (۳)، معانیش این نیست که قبلاً و آن هم پیش از خلقت این جهان جریان مریم را می‌دانسته‌ای و اینک همان را به یاد آور، بلکه منظور همان ذکر کردن و بیان داشتن است. ذکر (به کسر) با ذکر (به ضم) تفاوت دارد.

قرآن در سوره نحل تصریح می‌کند که: خداوند شما را از شکم مادرانتان بیرون آورد در حالی که هیچ علمی نداشتید و برایتان گوش و چشم‌ها و دل‌ها قرار داد باشد که شما سپاسگزار باشید. (۴) یعنی همه‌ی علمتان از

(۱) -/ اسفار، ج ۸، ص ۳۳۳

(۲) -/ شناخت قرآن، به قلم اینجانب، چاپ سوم

(۳) -/ قرآن کریم، سوره‌ی مریم

(۴) -/ والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والابصار والافئدة لعلكم تشكرون. سوره‌ی نحل، آیه‌ی ۷۸

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۱۵۱

حواس برونی و احساس درونی نشات گرفته است. دل برای وجدانیات و مدرکات با حس باطن، چشم و گوش برای مشاهدات و مدرکات با حس ظاهر. از طرف دیگر عقیده‌ی تذکر مبتنی بر تقدم روح بر بدن می‌باشد که خلاف مبانی فلسفه‌ی ما و بر خلاف ظاهر قرآن کریم است که می‌فرماید:

«ثم انشأناه خلقاً آخر» یعنی ما سپس انسان را به صورت خلقی دیگر درآوردیم. (۱) یعنی همان موجود قبل از داشتن روح انسانی تکامل نموده به حد موجودی با روح انسانی می‌رسد.

اجمالاً اشکالاتی که بر افلاطون وارد است، به شرح ذیل است: ۱- ما به خوبی احساس می‌کنیم که علوممان یادگیری است و نه یادآوری. ۲- بنا به نظریه افلاطون حرکت نزول انسان از علم به جهل شده و قهقری و خلاف تکامل است. ۳- اگر انسان بدون بدن علم کاملی داشته است، پس ابزار بدنی برای کسب علوم به چه کار می‌آید؟ ۴- چرا اگر يك حس را از دست می‌دهیم، به همان نسبت علمی را از کف می‌دهیم؟ اگر بگویید چون حس وسیله‌ی تذکر و یادآوری است، می‌گوییم راه تذکر انحصاری نمی‌باشد تا در گروه يك حس و آن هم حس مربوط به همان معلوم باشد. چنان‌که در تذکرات و علوم یادآوریمان به خوبی می‌بینیم.

## ۳. نظریه‌ی حسی

حسیون معتقدند منشأ همه‌ی علوم، حواس (ظاهری) است؛ به این معنی که هر چیزی را ذهن به وسیله‌ی حس از خارج گرفته و تنها تغییری که ممکن است روی آن‌ها بدهد، این است که آن‌ها را تجزیه کند و یا دو

(۱) - / مومنون / ۱۴

## فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۱۵۲

شیء را با هم ترکیب نماید و یا یک کلی را از افراد خاص خود تجرید نماید و به همه‌ی موارد تعمیم بدهد. ژان لاک انگلیسی (م ۱۷۰۴) که از سردمداران این مکتب است، می‌گوید: «در عقل چیزی نیست که قبل از آن در حس وجود نداشته باشد». او همه‌ی اصول عقلی را رد کرد. هیوم اسکاتلندی (متولد ۱۷۱۱) نیز در مهم‌ترین کتابش، طبیعت انسان، همه‌ی امور غیر حسی را رد کرد و علت نخستین و ماوراء طبیعت را نیز غیر واقعی دانست. نامبرده حتی درباره‌ی تصورات ذهنی معتقد شد که در تصورات ذهنی ما تصویر حقایق اشیاء نیست، بلکه تصویر ضعیف شده‌ی تاثرات فعلی و حس ظاهر است، معانی و مفاهیم همه از تاثرات حواس ما از برون می‌باشد و تعقل جمع آن‌ها از راه تداعی می‌باشد.

مکتب مزبور موجب شده که بسیاری از غیر محسوسات مورد شك واقع شود و یا انکار گردد. مفهوم علیت دیگر نامفهوم شد، زیرا جز تعاقب دو شیء (علت و معلول) چیز دیگری که نمایانگر رابطه‌ی آن‌ها باشد احساس نمی‌شد. و هیوم تصریح کرد که علیت همان تعاقب است. بارکلی انگلیسی در جوهر مادی جسم شك کرد و چنین استدلال کرد که ما فقط ظاهر جسم را احساس می‌کنیم.

مکتب شکاکان از نظریه‌ی حسی به وجود آمد، زیرا منشأ همه‌ی ادراکات، حس شمرده می‌شد، و در حس هم اشتباهات زیادی کشف شد و بسیاری چیزها هم که مستقیماً به حس نمی‌آید. استدلال‌های سوفسطایی‌گری بارکلی نیز زائیده همین مکتب بود و می‌بایست هم این فرزند از آن مکتب متولد گردد. کانت آلمانی هم، که عظمت مکتب فلسفی

## فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۱۵۳

هیوم را اذعان داشت، پذیرفت که معانی، منشأ حسی دارد، ولی گفت نباید منحصر به حس نمود؛ زیرا انسان قوه‌ای دارد که از درون هم چیزی به معانی و مفاهیم محسوس شده می‌افزاید.

مکتب حسیون چنان عظمت پیدا کرده بود که چشم‌ها را خیره می‌کرد و کانت هم، که در دقت معروف بود، تحت تأثیر آن بود. هیوم فقط در استدلال‌های نظری شك و تردید می‌آورد، ولی در سیاست و اخلاق زندگی شك نمی‌آورد، اما شکاکان پس از او، به خصوص در اوایل قرن بیستم که مکتب شك دوباره جان گرفت، در همه چیز حتی در اخلاق و سیاست، هم شك کردند.

«ژان لاک انگلیسی» در کتاب «تحقیق در عقل انسان» دلیل حسی بودن همه ادراکات را حال انسان‌های وحشی و

مجموعه آثار آیت الله العظمی گرامی \_\_\_\_\_ ۸۳  
کودکان دانست و گفت: اگر ادراکات انسان منشأ درونی غیر حسی داشت، نباید در هر علم و ادبی نیازی به تحصیل و تربیت باشد.

مکتب حسیون با همه‌ی اشکالاتی که دارد از يك نقطه‌ی مثبت مهمی برخوردار است و آن وارد نشدن و بحث نکردن در مسائل غیر حسی است. حتی آن‌جا که غیر محسوسات را انکار می‌کنند، صرفاً انکار بر اساس و به معنای نفی ادراک غیر حسی است یعنی می‌گویند: ما غیر محسوس، را درک نمی‌کنیم. لیکن ماتریالیست‌های جدید با این که حسی هستند در مفاهیم کلی عقلی مداخله می‌کنند و مطالبی را به عنوان فلسفه ارائه می‌دهند. با این که بر مبنای اصالت حس این مفاهیم و مقولات کلی فلسفی اساساً معنی ندارد و نوشتن کتابی درباره‌ی مقولات فلسفی هم بی‌مورد خواهد بود.

فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۱۵۴

### بن بست حسیون

ما يك دسته مفاهیم روشن ذهنی داریم که برای همگان به طور بدیهی معلوم است، با این که به هیچ وجه آن‌ها را از خارج نگرفته‌ایم. مفاهیم علیت، جوهر و عرض، ضرورت، امکان، وجود، عدم، تشخیص، کثرت، وحدت، حدوث، قدم و بسیاری دیگر از مقولات فلسفی این طور هستند.

حسیون درک این مفاهیم را چگونه توجیه می‌کنند؟ نمی‌توانیم بگوییم این‌ها مفاهیم موهوم و غلطی، مانند مفهوم غول بیابانی و مانند آن هستند و نمی‌توانیم بگوییم از مفاهیم احساس درونی، همچون گرسنگی و یا محبت هستند تا نیازی به دریافت آن‌ها از برون نباشد. این‌ها مستقیماً هم به حس نمی‌آیند. پس چه بگوییم؟

حسیون و از جمله برخی از ماتریالیست‌های جدید، برخی از این مفاهیم را حسی می‌دانند و با زور و مغالطه می‌خواهند به دیگران بقبولانند که آن‌ها محسوس هستند و برخی دیگر از این مفاهیم را یا انکار می‌کنند و یا به سکوت می‌گذرانند. مثلاً «ژان لاک» انگلیسی می‌گوید چون تبدیل‌هایی همواره یکسان در احوال اشیاء می‌بینیم و چیزهای دیگری را می‌بینیم که همواره آن تبدیل‌ها را می‌دهند، پس تبدیل‌های مزبور را معلول و آن چیزها را علت می‌نامیم و مفهوم تغییر و خلقت و تولید هم مثل مفهوم علیت همین‌طور برایمان حاصل می‌شود.

دکتر ارانی هم (که عده‌ای او را در وسعت معلومات بی‌نظیر می‌دانستند) می‌گفت: «قانون علت و معلول برای ما يك اصل حقیقی است؛ زیرا تجربه و عمل، صحت آن را ثابت می‌کند. امپریست‌ها (تجربی‌ها) این قانون را حقیقی نمی‌دانند و ما بین دو قضیه، رابطه‌ی علت و معلول نمی‌شناسند و می‌گویند فقط ما می‌دانیم که يك قضیه بعد از قضیه‌ی

فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۱۵۵

دیگری ظاهر می‌شود و يك دفعه هم ممکن است ظاهر نشود. هزاران دفعه ممکن است آتش دست را بسوزاند، ولی ممکن هم هست که يك دفعه ابتدا دست بسوزد و بعد آتش وجود پیدا کند. جواب ما طبق محک خود این است که چون در تمام قضایا در همه ادوار عملاً قانون علت و معلول صادق بوده مطابق خیال آقایان استثنا پیدا نکرده صحیح

... يك ایده آلیست به همین امید ... نشسته و اگر تیری هم به مغزش فرو رود تیر را علت کشتن نمی داند». ژان لاک انگلیسی مفهوم وجود و وحدت را نیز حسی می داند، البته به حس باطن. می گوید: «تصور یا بسیط است یا مرکب. تصور بسیط به وسیله‌ی حس خارج، و یا فکر و حس داخلی به وجود می آید. تصورهای بسیطی که از راه فکر (حس داخل) به وجود می آیند. مانند اراده و قدرت و وجود و وحدت و درد و لذت و مانند این‌ها ...». انصاف این است که این توجیه (توسعه‌ی معنای حس) به هیچ وجه نمی تواند برای این آقایان دردی را دوا کند. چه منظورشان از حس باطن همان احساس وجدانی باشد که در مواردی مانند گرسنگی و محبت و ... می باشد و یا منظورشان ضمیر ناخودآگاه باشد که در کلمات روانشناسان آگاهی چون ویلیام جیمز آمریکایی (م ۱۹۱۰) دیده می شود «۱» ما لذت و درد و اراده و قدرت را در باطن خود حس می کنیم، اما آیا مفهوم هستی و یا وحدت را هم همین طور با حس باطن و یا ضمیر ناخودآگاه احساس می کنیم؟ وجدان و احساس باطنی فقط چیزهایی را درمی یابد که خود

(۱) -/ «آن چه انسان آن را من می خواند و خودآگاهی دارد در احوال عادی دائرۀش محدود و مسدود است و از خود او تجاوز نمی کند، لیکن این دائرۀی محدود حریمی

دارد که بیرون از دائرۀی خودآگاهی است و شخص در احوال عادی از آن آگاهی ندارد ...» سیر حکمت در اروپا

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۱۵۶

آن‌ها (و نه تصویر و مفهومشان) در باطن ما حضور پیدا کنند. ما درد می کشیم یا لذت می بریم، این درد و لذت حضور باطنی در ما دارند، لیکن درک این که هستی اصل است نه مفهوم و ماهیت، و درک مفهوم و معنای وحدت، چگونه حضور احساسی در باطن ما دارند؟ به قول «فیلیسین شاله» در فصل هفتم کتاب فلسفه علمی: حوادث مادی چون در مکان جای دارند به وسیله‌ی حواس شناخته می شوند ... خورشید را همه می بینند و گرمی آن را حس می کنند، اما حوادث نفسانی چون در مکان واقع نیستند به واسطه‌ی حواس (ظاهر) هم شناخته نمی شوند. آن چه آن‌ها را درمی یابد فقط وجدان است، چنانکه از هیچانی که در اندرون من خسته دل رخ می دهد و حکمی که می کنم و تصمیمی که می گیرم تنها خود من وجدان و آگاهی دارم و این حوادث روحی را مستقیماً فقط وجدان خود شخص می توان دریافت. «۱»

توجیه «ژان لاک انگلیسی» و توسعه‌ی معنای حسی، هم که موجب توجیه و دشنام ادبی دکتر ارانی شده است هیچ بنیاد و اساسی ندارد.

توجیه و توسعه‌ی حسی به این طور که می گوید: «ما می بینیم که به دنبال تماس با آتش، دست می سوزد، می فهمیم که آتش علت سوزش دست است ...».

عجب کشف مهمی کرده اید! صحبت این بود که علیت، که رابطه‌ی میان علت و معلول است، حسی است یا نه و شما که معتقدید حسی است، باید نفس رابطه را نشان بدهید که حس لامسه یا باصره و یا ...

همان طور که دست آتش را احساس می کند، رابطه‌ی مزبور را هم لمس کند

(۱) -/ شناخت روش علوم یا فلسفه‌ی علمی، فیلیسین شاله، ترجمه‌ی یحیی مهدوی، ص ۱۷۶، به اختصار

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۱۵۷

یا ببیند یا بشنود ... امپریستها که این قدر مورد دشنام ارانی قرار گرفته‌اند، طبق مبانی علمی خودشان حرف زده‌اند. آخر ما فقط تعاقب دو حادثه را می‌بینیم نه رابطه علیت را. مگر رابطه‌ی علیت مانند طنابی میان آن‌ها کشیده شده است تا در دست ما جای بگیرد و لمسش کنیم؟ شاید آقای ژان لاک و آقای ارانی لمسش کرده‌اند!

بہتر است همه‌ی حسیون، مانند هیوم انگلیسی، اعتراف کنند که علیت قابل درک نیست و بنابراین دلیلی بر تحقق آن نداریم. نامبرده می‌گوید: «چون در مقام تحقیق فلسفی برمی‌آییم، می‌بینیم اعتقاد به رابطه‌ی علت و معلول ضروری نیست؛ به این معنی که چون می‌بینیم سنگ متحرکی به سنگ ساکنی برخورد و سنگ ساکن به حرکت آمد، برخورد سنگ متحرک را علت حرکت سنگ ساکن می‌خوانیم، لیکن این عقیده از روی تجربه برای ما حاصل شده است ... و پیش از آن که این تجربه حاصل شود، عقل حکم به وجوب این امر، یعنی حدوث این معلول از آن علت نمی‌نماید ... و هیچ موردی نیست که اگر تجربه نکرده باشیم رابطه‌ی علت و معلول را به قاعده عقلی دریابیم. ولی تجربه هم فقط معلوم می‌کند که فلان امر همیشه دنبال فلان امر دیگر است، اما این که چرا این دو امر دنبال یکدیگرند، معلوم نمی‌شود ... حکم به رابطه‌ی علیت نتیجه عادت‌ی است که برای ما حاصل می‌شود از این که همواره امری را همراه امر دیگر می‌بینیم ...» (۱) و به تعبیر دیگر: ما از علت و معلول مفهوم دیگری نداریم، جز مفهوم دو شیء را که همیشه به یکدیگر متصل بوده‌اند. (۲) این مطلب را ابن سینا نیز در الهیات شفا تصریح می‌کند: «اگر کسی گمان کند که رابطه‌ی

(۱) -/ سیر حکمت در اروپا، چاپ اول، ج ۲، ص ۱۰۰

(۲) -/ تاریخ فلسفه‌ی راسل، ج ۳

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۱۵۸

علیت و معلولیت را از راه حس می‌توان کشف کرد، کاملاً اشتباه است؛ زیرا حس در این مورد غیر از تقارن دو امر چیزی را به ما نشان نمی‌دهد.

هیوم در مورد جوهر هم می‌گوید: «آنچه جوهر جسمانی است، «برکلی» نشان داده که جز مجموعه‌ای از احساسات و تأثرات چیزی نیست.» (۱)

بنابراین همان‌طور که هیوم تصریح می‌کند: «ادراکات حسیون منحصر است به آنچه از راه یکی از حواس پیدا شده باشد، این است تاروپود افکار ما. و عقل ما جز ترکیب کردن و مرتبط ساختن این اجزا و مبادی کار دیگری نمی‌کند.» و «هوبز» (۱۶۷۹ م) می‌گوید: استدلال و فکر درست ...

تنها به اجسام تعلق می‌گیرد و غیر از جسم هر چه هست موضوع فلسفه و علم واقع نمی‌شود. و آنگاه این پرسش

همچنان به جای خود باقی است که مفاهیم جوهر و عرض و علیت و ... از کجا آمده‌اند؟ علیت، اتصال دو پدیده نیست، تعاقب یا تقارن دو حادث نیست، بلکه تأثیر امری در امر دیگر است و از نظر فلسفه الهی اسلامی، ایجاد شیء به وسیله‌ی چیزی دیگر. و بدیهی است که ما فقط وجود و اثر را می‌بینیم، نه تأثیر و ایجاد را.

این اشکال نیز بر حسیون وارد است که بیش تر اکتشافات علمی اخیر حاصل تفکر نظری و قیاسی و فرضیات حدسی بود که در ابتدا به طور تئوری ارائه شد و سپس با تجربه عملی تأیید آن به اثبات رسید. اگر بنا بود به افکار غیر حسی هیچ ارزش علمی و فلسفی ندهیم، باید این تئوری‌ها به دور ریخته می‌شد و آنگاه هرگز به دنبال تحقیق آن نمی‌رفتیم و در نتیجه این همه اکتشافات مهم به وجود نمی‌آمد.

(۱) - / سیر حکمت در اروپا، ص ۹۹

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۱۵۹

انحصار شناخت، به آنچه از طریق حس و شهود وارد شده باشد، از قدیم مطرح بوده، که به گفته‌ی راسل، افلاطون در رساله‌ی «تئوس» آن را مردود دانسته است. ضمناً به خوبی برایمان معلوم شد که نظریه‌ی حسی در تصدیقات راه ندارد؛ زیرا حکم و نسبت نمی‌تواند حسی باشد.

### ۳. نظریه‌ی عقلی

عقلیون معتقدند يك دسته از مطالب پیش از تجربه و حس به طور فطری در ما وجود دارد که به منزله‌ی سرمایه‌ای برای کسب علوم می‌باشند و به نام اصول ما قبل تجربه معروفند.

در تعیین اصول مزبور به اختلاف سخن گفته‌اند. برخی از کلمات دانشمندان مربوط به تصورات است و برخی دیگر مربوط به تصدیقات است. و در هر دو مقام هم سخن اهل فن یکنواخت نمی‌باشد. برخی از دانشمندان اصل «هویت» را، که يك اصل تصدیقی است، يك اصل متقدم بر تجربه و حس گرفته‌اند. هویت، این همانی در حمل محمول بر موضوع را اثبات می‌کند. برخی دیگر اصل امتناع تناقض را يك اصل فطری گرفته‌اند که این هم تصدیقی می‌باشد. «۱»

اصل هویت را در دو مورد به کار می‌برند: ۱- حمل يك مفهوم بر خودش، چون سیاهی سیاهی است؛ یعنی هر مفهومی که وارد ذهن شد، امکان ندارد از خودش سلب شود. هر چیزی خودش خودش می‌باشد.

۲- حمل يك وصف بر ذات، مانند حسن شجاع است؛ یعنی از نظر وجودی موضوع، همان محمول می‌باشد.

درباره‌ی اصل هویت و به تعبیر دیگر اصل عینیت، پیروان ماتریالیسم

(۱) - / به ما بعدالطبیعه به قلم پل فولکیه رجوع شود

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۱۶۰

دیالکتیک حرفی دارند. می‌گویند این اصل مساوی با یکسان بودن و لا یتغیر بودن اشیاء می‌باشد در حالی که همه چیز در حرکت است و هیچ چیز ثابت ندارد. «ژرژ پولیستر» در کتاب اصول مقدماتی فلسفه یکی از اشکالات منطق و شناخت کلاسیک موجود را این می‌داند که یکسان بودن به معنای یک جور ماندن و تغییر شکل ندادن است و می‌گوید: «اکنون باید دید که از این خاصیت متافیزیک (اصل یکسان ماندن) چه نتایجی عملی به دست می‌آید. وقتی بهتر دیدیم که موجودات را لا یتغیر بشمریم خواهیم گفت زندگی، زندگی است و مرگ، مرگ».

دیگری می‌گوید: «یکی از اشکالات منطق استاتیک (جامد) اعتقاد به ضروری بودن و دائم بودن آن است ... یعنی قضایای دائمه مطلقاً ملازم با اعتقاد به ثابت است و این اشکال بزرگی است».

پیدا است که این آقایان ذهن را به خارج و خودیت را به ثابت، و ثابت مفهوم را به ثابت شیء مادی خارجی به اشتباه گرفته‌اند. سخن این نیست که سیاهی خارجی و ماده‌ی سیاه حرکت ندارد، سخن این است که مفهوم سیاه هیچ‌گاه سفید نمی‌شود و هر شیء سیاه هم تا سیاه است همان سیاه است.

درباره‌ی اصل امتناع تناقض هم اشتباه مهمی دارند. مثلاً ژرژ پولیستر می‌گوید: «... این همان نقطه‌ی نظر یک جانبه است که دو چیز مخالف را به طور قطع از هم جدا می‌کند و مرگ و زندگی را مغایر یکدیگر می‌داند. مثلاً دیده می‌شود که می‌گوییم باران گرفت و بسا شده که حرف ما تمام نشده باران می‌ایستد. این جمله‌ی ما در وقت شروع صحیح بوده، منتها بعداً تبدیل به اشتباه شده است. صحیح، به این شکل تبدیل به غلط و خطا می‌شود.» (۱)

(۱) - / اصول مقدماتی فلسفه، ژرژ پولیستر

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۱۶۱

همه می‌دانند که ما شرایط زمانی و مکانی و روابط خاص یک قضیه را در نظر می‌گیریم و این طور نیست که نفی و اثبات به طور مطلق و بدون در نظر گرفتن شرایط، نقیض یکدیگر به شمار آیند. (از این بحث فعلاً بگذریم).

طبق روش عقلیون باید برخی اصول دیگر تصدیقی که امکان تجربه در آن‌ها نیست و شاید حتی آن‌ها که نیاز به تجربه ندارند و به خودی خود برایمان معلوم هستند نیز جزء مطالب قبل‌التجربه و به اصطلاح دیگر «فطری» حساب شوند. مانند اصل «دور باطل است» و «تسلسل محال است» و «وقوع پدیده بدون علت محال است» و «دو جسم یک مکان ندارند» و «هر کل از جزء خودش بزرگ‌تر است».

و محال بودن چیزی نیست که با تجربه ثابت شود. تجربه بر روی یک امر موجود کار می‌کند، نه چیزی که نیست. در مورد چیزهایی که نیست تجربه می‌تواند بگوید هرچه تفحص و کوشش کردم نیافتم. نه این‌که نبود، تا چه رسد به این که محال است بشود. منتهی در خیلی موارد به اشتباه گفته می‌شود تجربه کردم محال است. این اشتباه حتی در پاره‌ای از موارد حسی نیز انجام می‌شود و فی‌المثل گفته می‌شود: جیب لباسم را گشتم و حس کردم که پول نیست. با این که صحیحش این است که پول را احساس نکردم.

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۱۶۲

در تصورات نیز عقلیون يك عده مفاهیم تصویری فطری «۱» قائل هستند که می‌گویند پیش از هر گونه تجربه و احساسی در روح انسان وجود دارد.

«دکارت» «۲» یکی از عقلیون است. او مفاهیم را سه دسته می‌کند:

- ۱- مفاهیمی عارضی چون حرارت، برودت، سرخی، سفیدی، تلخی، شیرینی و ... که مستقیماً از طریق حواس وارد شده‌اند. ۲- مفاهیم خلقی و جعلی که با جعل و خلق ذهن ما درست شده‌اند. مانند انسان ده سر.
  - ۳- مفاهیم فطری که مستقیماً از خارج گرفته نشده و با جعل و ترکیب ذهن هم درست نشده‌اند ولی چه بسا واقعاً بر فرد خارجی تطبیق می‌شوند، دکارت مفاهیم: امتداد، حرکت، روح، ضرورت، امکان، کلیت، نقطه، خط، وجود، وحدت و ... را از این قبیل می‌داند و همه را فطری می‌داند و از علوم ذاتی انسان به شمار می‌آورد. همه‌ی کمیات متصله چون سطح و خط که انواع امتداد هستند نیز همین‌طور.
- همچنین دکارت به دو گونه کیفیت در اجسام معتقد شد: ۱- کیفیات اولیه مانند امتداد و حرکت که حقیقت جسم را تشکیل می‌دهد. ۲- کیفیات

- (۱) - / منظور از فطری در این جا خاصیت ذاتی عقل است. کلمه‌ی فطری به معنای دیگری هم گفته می‌شود: ۱- آن چه همه قبول دارند و در اصل اعتقاد و کیفیت آن اختلافی نیست، مثل اعتقاد به وجود جهان خارج، که حتی سفسطائی‌ها هم در واقع دلشان قبول دارند و طبق آن عمل می‌کنند. ۲- ادراکاتی که بالقوه در ذهن همه کس موجود است، هر چند برای برخی از افراد به فعلیت نیامده تا علم به علم خود پیدا کنند. مثل علم به خود و علم به معلول خود و علم به علت خود. این‌ها در نهاد همه به طور حضوری و احساسی هست، لیکن تا به صورت علم حصولی در نیامده ممکن است برخی از آن‌ها مورد غفلت قرار گیرد. علم به خداوند به این معنی فطری است (نه به معنای ادراک حصولی فکری تا بگوییم همه‌ی علوم بعداً حاصل شده و قبلاً نبوده است و نه به معنای خلقت تا بعضی‌ها بگویند فطرت به معنای خلقت نیست. گرچه این ادعا هم خالی از اشکال نیست. (قسمت فطرت از کتاب خدا در نهج البلاغه به قلم اینجانب را ملاحظه کنید). ۳- قضایایی که هر چند دلیل می‌خواهند، لیکن دلیلشان همواره همراهشان تصور می‌شود. مانند عدد چهار جفت است. ۴- همین است که دکارت و امثال آن منظور دارند. یعنی ادراکاتی که خاصیت ذاتی عقل است
- (۲) - / فیلسوف فرانسوی، (۱۵۹۶ - ۱۶۵۰ م) فردی متفکر و عاشق مطالعه و کتاب بود. مهم‌ترین تألیفاتش تفکرات در فلسفه اولی، اصول فلسفه، و گفتار در روش درست راه بردن عقل است

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۱۶۳

ثانویه مانند رنگ و طعم و بو. او می‌گفت کیفیات ثانویه قابل تغییر نوعی هستند. فی المثل می‌توان رنگ و طعم یک قطعه موم را با ذوب کردن آن تغییر داد، لیکن امتداد آن را نمی‌توان از آن گرفت و فقط می‌توان کم یا زیاد کرد، ولی اصل امتداد از جسم سلب نمی‌شود.

این سه گونه مفاهیم را مفاهیم فطری و پیچیده و ترکیبی نیز گفته‌اند.

اطلاق پیچیده بر مفاهیم عارضی از این نظر است که خواص عارضی اشیاء با فعل و انفعالات مختلف حواس ادراک می‌شوند. «۱»

ایمانوئل کانت آلمانی «۲» نیز به مفاهیمی که وجوه و حالات ادراک ذهن هستند و یا از وجوه ادراک ذهن انشعاب می‌یابند، معتقد شد. او می‌گفت:



«ادراکات حسی به طور نامرتب در ذهن وارد می‌شوند و ذهن، آن‌ها را در دایره‌ی زمان و مکان قرار می‌دهد. یعنی برای هر کدام زمان و مکان خاصی در نظر می‌گیرد و آن‌ها را با زمان و مکان دسته‌بندی و مرتب می‌نمایند. ولی ذهن، خود زمان و مکان را از کجا آورده است؟ حواس ما کیفیات و عوارض مادی خارج را ادراک می‌کند، اما خود مکان و زمان که به حس نمی‌آیند. زمان و مکان از خارج گرفته نمی‌شود، بلکه وجوه و حالات ادراک و خاصیت ذهن هستند که به محسوسات معنا می‌بخشند و از امور متقدم بر احساس و تجربه هستند. پس ذهن به کمک زمان و مکان، محسوسات را به مدرکات ذهنی بدل می‌سازد، ولی زمان و مکان فطری هستند. ذهن، مفاهیم و معقولات را نیز با دادن صورت علیت، وحدت،

(۱) -/ تاریخ فلسفه‌ی غرب، برتراند راسل، ج ۳

(۲) -/ از خصوصیات مهم او پایبند بودنش به اخلاق اجتماعی بود. می‌گفت از مرگ باک ندارم و اگر به من بگویند امشب می‌میری، خواهم گفت فرمان خداست. اما خدا نکند کسی به من بگوید یک تن به سبب تو روزگارش تلخ شده است. روی قبرش این جمله را به نقل از یکی از کتاب‌هایش نوشته‌اند: دو چیز روح را با عجب می‌آورد: یکی آسمان پر ستاره که بالای سر ماست و دیگر قانون اخلاقی که در دل ماست

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۱۶۴

ضرورت، امکان، تضایف، و غیره به درجه‌ی مفاهیم اصولی و قواعد بالا می‌برد و همان‌طور که زمان و مکان محسوسات را منظم می‌کنند، مفاهیم عقلی مزبور، که مقولات فکری هستند، مفاهیم ادراکی را قالب‌بندی کرده و نظم می‌دهند. خود مفاهیم مقولی از خارج گرفته نشده‌اند، بلکه جوهر و خاصیت اصلی ذهن می‌باشند...»

به نظر «کانت» ذهن ما در همه‌ی ادراکات دخالت می‌کند: در محسوسات با مفهوم زمان و مکان، و در مفاهیم عقلی با مقولات. و بنابراین هر شیء در ذات و وجود خارجی‌اش غیر از شیء در نفس و ادراک ماست. (و این معنی خود یک نوع ایده‌آلیسم است). ذهن عینکی از زمان و مکان برای ادراک محسوسات می‌سازد و عینکی از مفاهیم مقولی برای عقلیات می‌سازد و در برابر دیدگان ما قرار می‌دهد که هر چه را می‌بینیم در آن قالب‌ها ببینیم.

مقولات «کانت» به دو قسم اصلی و فرعی تقسیم شده‌اند: مقولات اصلی، کمیت و کیفیت و نسبت و جهت می‌باشند که هر یک سه مقوله فرعی دارند. سه مقوله فرعی کمیت، وحدت و کثرت و کلیت هستند، و سه مقوله فرعی کیفیت، وجود و عدم و محدودیت (به تعبیر دیگر ایجاب و سلب و حصر) می‌باشند. و سه مقوله فرعی نسبت یا اضافه، ذاتیت یا جوهریت (و مقابل آن عرضیت) و علیت (و مقابلش معلولیت) و تبادل (و به تعبیر دیگر مشارکت و تقابل) می‌باشند. و سه مقوله فرعی جهت، امکان (و مقابلش امتناع) و وجود (و مقابلش لا وجود) و ضرورت (و مقابلش حدوث) می‌باشد. (۱)

(۱) -/ تاریخ فلسفه، ویل دورانت، ج ۱؛ سیر حکمت در اروپا، فروغی، ج ۳؛ تاریخ فلسفه‌ی غرب، راسل؛ فلاسفه‌ی بزرگ، آندره کرسون؛ و نیز «ازوالد کولپه»

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۱۶۵

برای توضیح مقولات کانت که به ظاهر تا حدودی نامفهوم و شاید احیاناً تکراری و بلکه غلط جلوه کنند، می‌گوییم که کانت می‌خواهد بگوید همان‌طور که مفهوم زمان و مکان، قالب‌های پیش ساخته‌ی ذهن برای تصورات هستند این مقولات هم قالب‌های پیش ساخته‌ی ذهن برای تصدیقات هستند. همه‌ی قضایا در یکی از این قالب‌ها مفهوم می‌شوند.

قالب‌هایی که در هر قضیه ممکن است منظور باشند و هیچ قضیه‌ای از همه‌ی این قالب‌ها خالی نیست، این‌ها هستند: قالب کمیت و مقدار شخصی: (وحدت)، مانند حسن ایستاده است، کثرت: (و به اصطلاح منطق، قضیه‌ی جزئیه)، مانند بعضی انسان‌ها نویسنده هستند، و کلیت: چون همه‌ی انسان‌ها قابل تکاملند. قالب کیفیت وجود: (موجبه)، چون انسان تکامل دارد، عدم (سالبه)، چون انسان سنگ نیست، و محدودیت یا حصر (معدوله)، چون حسن نابیناست (که در معنای سلب می‌باشد). قالب نسبت و اضافه قضیه‌ی حملیه: (ذاتیت یا جوهریت، و عرضیت که صفت ذاتی یا عرضی موضوع را بیان می‌دارد)، چون انسان حیوان است یا انسان حرکت مکانی دارد، قضیه شرطیه متصله: (علیت و معلولیت که شرط علت جزا و جواب می‌باشد)، چون:

«اگر مدینه‌ی فاضله‌ای پیدا شود مردم به کمال می‌رسند»، شرطی منفصل:

(مشارکت و مقابله که هر جزئی از قضیه در برابر جزء دیگر قرار دارد و در عین حال در یک چیز با هم شریک هستند)، چون یا عدد جفت است و یا فرد، که در عدد شریکند و در صفت خاص در برابر هم قرار دارند. قالب جهت: اصل تحقق و عدم تحقق بدون ذکر حتمیت یا امکان آن (به تعبیر منطق اطلاق عام). چون انسان نویسنده است و یا انسان سنگ نیست. این را «کانت» وجود و لا وجود هم می‌گوید. قضیه‌ی امکانی: (کانت این را

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۱۶۶

احتمالی هم می‌گوید «۱» و امتناع را هم که مقابل امکان است در همین جا نام می‌برد، امکانی و یا امتناعی) «۲»، چون: «شاید امسال در قطب جنوب ساکنانش از سرما تلف شوند»، و قضیه‌ی ضروری، چون: انسان حیوان است. این اشکال که برخی از محققین معاصر «۳» کرده‌اند که: «چرا کانت نام مقولات را به این مفاهیم عقلی داده است و مقولات نام مفاهیم ذاتی و ماهیات اشیاست، همان‌طور که در منطق و فلسفه آمده و ارسطو در کتاب جواهر و اعراض اصطلاح کرده است»، وارد نیست. زیرا اصطلاح مقولات اختصاصی به مفاهیم ذاتی تصویری ندارد، و همان‌طور که به اجناس عالی‌ی ماهیات «۴» گفته می‌شود، به مفاهیم عامه‌ای که در فلسفه به کار می‌رود و زیر بنای مباحث است نیز گفته می‌شود و بدین جهت سابقاً گفتیم که هر فیلسوفی برای خود مقولاتی دارد. مثلاً مقولات فلسفی افلاطون در بحث شناخت: روح و تقدم آن و تذکر و ... بود، و مقولات فلسفی «جان لاک» در بحث شناخت حس، تجزیه، ترکیب، تجرید و ...

می‌باشد، و این‌ها هم مقولات فلسفی «کانت» در بحث شناخت می‌باشند.

پیروان دیالکتیک نیز در هر شاخه‌ای مقولاتی مخصوص به خود دارند و به قول یکی از آن‌ها «۵» مقولات فلسفی بسیار زیادند، که البته او به طور مطلق و

(۱) - / احتمال مربوط به ادراک فرضی است از نظر دریافت واقع. ولی امکان همچون ضرورت صفت واقعی شیء است. این دو به یکدیگر ارتباطی ندارند. نه ضرورت به

معنای یقین است و نه امکان به معنای احتمال. این اشتباه را مرحوم سبزواری هم در منظومه مرتکب شده است. به شرح منظومه‌ی اینجانب، ص ۱۵۸، رجوع شود

(۲) - / ولی از نظر دقیق، امتناع چیزی جدا از ضرورت نیست. امتناع ضرورت سلب است

(۳) - / آقای تهرانی در کتاب فلسفه‌ی شناخت

(۴) - / کم و کیف و وضع، مکان، زمان، ملک، فعل، انفصال، اضافه، جوهر

(۵) - / نویسنده‌ی کتاب شناخت و مقولات فلسفی

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۱۶۷

از متن واقع سخن می‌گوید و به نظر ما فقط حق دارد بگوید: چون هر فیلسوفی قالب‌های فکری خاصی دارد، پس مقولات بسیار زیادند.

خلاصه این که مقوله یعنی مفهومی که اطلاق بر چیز دیگری می‌شود و به حسب اصطلاح مفهوم عامی که در مباحث فلسفه به کار می‌رود.

(تصدیقات یا تصورات).

از نظر «کانت»، کلاً مسائل ریاضی و عنصر ذهنی مسائل طبیعی ما قبل از تجربه و حس هستند. موضوعات مسائل ریاضی همه از مقوله‌ی زمان و مکان هستند که قالب و شکل ذهنی تصورات می‌باشند. و همین زمان و مکان عنصر ذهنی مسائل طبیعی نیز هستند، و مقولات گذشته نیز عنصر ذهنی تصدیقات می‌باشند.

هر چند بیش تر نظریات فلاسفه‌ی غرب در حد تئوری و فقط تبیین جهان می‌باشند و به اصطلاح نوعی اشراق و حدس بوده و کم تر به استدلال می‌پردازند، ولی کانت مختصر استدلالی هم بر نظریه‌ی خویش دارد. او می‌گوید: «وجدانی که از احساس دست می‌دهد، تجربه است و آن چه به تجربه درمی‌آید، عارضه یا حادثه است؛ زیرا به حس در نمی‌آید، مگر اموری حدوثی و عروسی. و در آن‌ها دو امر مشخص وجود دارد:

ماده، که حسی و انفعالی است، و صورت، یعنی تنظیم کننده‌ی آن‌ها که جنبه‌ی فعلی دارد و قبلی است و اگر از پیش نباشد، امر بعدی را نمی‌تواند تنظیم کند. صورت دو وجه دارد: وجه بیرونی، یعنی مکان، و وجه درونی، یعنی زمان. خورشید در ما تأثیراتی دارد، ولی ادراک وجود خورشید وقتی دست می‌دهد که ذهن تأثیرات آن را در زمان و مکان به هم مربوط کند.

ذهن انسان وجدان همه‌ی اشیاء را می‌تواند از خود دور کند، ولی زمان و مکان را نمی‌تواند دور کند. پس زمان و مکان معلومات بعدی نیستند، بلکه

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۱۶۸

قبلی و فطری هستند ... گمان نشود که زمان و مکان مفهوم‌های کلی هستند که ذهن آن‌ها را از جزئیات انتزاع کرده است، اگر که مفهوم کلی بودند، جنسی بودند دارای انواع بسیار و هر نوعی با اصنافی ... مکان در امور برون ذهن است، لیکن زمان در امور درونی نیز هست، حتی در خود ادراک ...

چون ذهن انسان از تصویر زمان و مکان منفک نیست، پس آن‌ها جزء ذهن انسانند...»  
و بنابه گفته‌ی کانت مفاهیم و مقولات پیش ساخته ذهن همواره چون تأثیر شیریه پانکراس بر غذا در معده، روی افکار ما تأثیراتی دارند و می‌توانید بگویید عینکی رنگین هستند که بر چشم باطن ما زده شده‌اند.

### نقدی بر عقلیون

تنها استدلالی که کمی جلب توجه می‌کند، گفته‌ی کانت است که «اگر زمان و مکان انتزاع از جزئیات خارج شده بودند، باید مانند سایر مفاهیم انتزاعی از خارج، جنس بوده انواع و هر نوعی اصنافی داشته باشد...» یعنی هر مفهومی که از خارج گرفته می‌شود یک مفهوم وسیع دارای انواع مختلف می‌باشد که جنس نامیده می‌شود؛ مانند مفهوم جوهر (مفهومی که طور وجودش مستقل است و مانند رنگ‌ها و سایر عوارض عارض بر اشیای دیگر نمی‌باشد) که جنس اعلا بوده و اجناس و انواعی زیر پوشش خود دارد؛ مانند جسم و نبات و حیوان، و انواع مختلف حیوانات و انسان که زیر پوشش حیوان و در نتیجه تحت عنوان جسم و جوهر قرار دارند و انسان هم که یکی از انواع حیوان است دارای اصناف زیادی است.  
ولی با کمی دقت ضعف و نارسایی استدلال مزبور روشن می‌شود. از کجا که هر مفهوم انتزاعی از خارج حتماً باید اجناس و انواعی داشته باشد.

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۱۶۹

مثلاً مفهوم سفیدی دارای انواع و هر نوع دارای اصنافی است؟ از طرفی می‌توان برای زمان و مکان هم انواعی در نظر گرفت. زمان از حرکت انتزاع می‌شود و حرکت انواعی دارد.  
خلاصه ایرادهایی که بر عقلیون می‌توان گرفت، به شرح ذیل است:

۱- هر گونه اعتقاد به معلومات ذاتی مبتنی بر اعتقاد به کمال ذاتی روح و تقدم آن بر بدن و ازلیت آن می‌باشد. روح باید مجرد و ازلی باشد که قبل از ورود در عالم طبیعت با سواد باشد. و چون مجرد از ماده است، بسیط است و ترکیب ندارد و بنابراین تعدد در یک نوع هم وجود ندارد و چندین هزار روح از یک نوع انسانی نخواهند بود و بنابراین هر کدامشان یک نوع منحصر به فرد خواهند بود. (خوب دقت کنید.) زیرا کثرت افرادی یک نوع، حتماً باید مربوط به جهات عارضی باشد و جهات عارضی در مجردات که در مقام ذات و عمل مادی نیستند، وجود ندارد.  
(۱)

۲- از طرف دیگر روح مجرد ازلی دیگر چه نیازی به ابزار و آلات بدنی دارد؟ جوارح و اعضای بدن برای تکامل انسان است. روح مجرد ازلی هر قدر ظرفیت دارد از اول تکمیل شده است.

۳- روح انسانی حادث است و در مرحله‌ی تکاملی جنین به وجود می‌آید و هیچ گونه دلیلی بر تقدم آن بر بدن و ازلیتش نداریم؛ بلکه صدرالمتألهین دلیل‌هایی برای اثبات حدوث جسمانی آن (حدوث در مرحله تکامل جسم) «۲» می‌آورد- که ان شاء الله- در محل خود ذکر خواهیم کرد.

فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۱۷۰

۴- عده‌ای این اشکال را هم بر عقلیون گرفته‌اند که اگر علوم فطری باشد، نباید فقدان یکی از حواس ما بر شناخت و علوممان اثری بگذارد.

زیرا علوم ما دیگر ارتباطی به حواس ما ندارند لیکن به خوبی می‌دانیم که نقص یا فقدان هر یک از حواس ما در علوممان اثر می‌گذارد و فی‌المثل اگر حس شنوایی در انسان نباشد، علم مربوط به صداها و آهنگ‌ها را ندارد و اگر حس بینایی نداشته باشد، علم مربوط به شناخت رنگ‌ها و غیره را ندارد.

لیکن این اشکال می‌تواند بر افلاطون وارد باشد نه بر امثال کانت و دکارت. زیرا این‌ها تنها قسمتی از ادراکات را فطری می‌دانند و آن‌ها هم چیزهایی هستند که مستقیماً به حس در نمی‌آیند و منشأ انتزاعشان هم در یک نوع خاص از محسوسات خلاصه نمی‌شود تا اگر آن حس خاص نباشد آن دسته از ادراکات هم نباشند تا معلوم شود که منشأ آن‌ها حس بوده است یا نه. بطلان عقیده‌ی عقلیون در صورتی ثابت می‌شود که کسانی یا کسی را پیدا کنیم که هیچ یک از حواس ظاهر را نداشته باشد، اگر آن دسته از ادراکات را هم نداشت، معلوم می‌شود که منشأ آن‌ها حس بوده است.

۵- این اشکال هم از کلمات مرحوم صدرالمتألهین استفاده می‌شود که او در بحث‌های مربوط به ادراک برای توضیح این که علوم از راه حواس وارد می‌شوند و کثرت ادراکات مربوط به حواس متعدد می‌باشند، می‌گوید به طور کلی تکثر معلولات یا مربوط به کثرت علت‌ها و عوامل ایجاد کننده‌ی آن‌هاست (مانند بسیاری از معلومات این عالم که هر کدام علتی جداگانه دارند) و یا مربوط به کثرت قوایل، یعنی محل‌های پذیرنده که چون آن‌ها متعددند، معلول واحد هم کثرت عارضی پیدا می‌کند (مانند

فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۱۷۱

کثرت نور خورشید به وسیله‌ی ماه و زمین مقابل خورشید است. و سایه و سایه‌ی سایه و ... که بر اثر قوایل متعدد تکثر پیدا کرده است) و یا مربوط به کثرت آلات و ابزار ایجاد کننده است و یا مربوط به ترتیب طولی (علیت) که میان خود معلولات می‌باشد. در مورد ادراکات که معلول نفس انسان هستند، این کثرت از ناحیه‌ی ذات نفس نمی‌باشد، زیرا نفس بسیط است و بسیط تکثر ندارد تا منشأ صدور متکثرات بشود و تازه اگر هم نفس را مرکب بدانیم، این همه اجزاء ندارد که هر جزء آن را علت یک ادراک حساب کنیم. از طرفی این کثرت ادراکات مربوط به کثرت محل‌های پذیرنده هم نیست؛ زیرا محل ادراکات خود نفس می‌باشد و همان‌طور که گفتیم بسیط است نه مرکب، تا چه رسد به تعدد و تکثر. بدیهی است که ترتیب طولی (علیت) هم میان معلومات نیست که حتماً همه جا یک علم علت علم دیگر شود؛ زیرا می‌دانیم بسیاری از علوم ما رابطه‌ی علیت با یک دیگر ندارند. (مثلاً علم به فلان رنگ در مقایسه با علم به فلان شکل.) و بنابراین فقط یک راه برای کثرت ادراکات می‌ماند و آن هم کثرت ابزار و آلات ادراک می‌باشد. چون آلات ادراک، یعنی حواس، متعدد و متکثر هستند، علوم و ادراکات هم تکثر دارند

و این مطلب اثبات می‌کند که ادراکات نفس از طریق حواس می‌باشند.

۶- دلیلی که عقلیون برای اثبات علوم فطری آورده‌اند مانند این که:

«منشأ تصور نقطه و خط و سطح را چگونه می‌توانیم حس بدانیم با این که در خارج شیء، محسوس يك بعدی و دو بعدی و هیچ بعدی نداریم پس حتماً منشأ این تصورات فطرت و عقل است»، نارسا می‌باشد. درست است که نقطه و خط و سطح نداریم، ولی چیزهایی داریم که منشأ انتزاع این‌ها می‌شوند، یا به آن طور که حسیون می‌گویند از دیدن سر سوزن مثلاً

فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۱۷۲

مفهوم نقطه را درک کرده‌ایم، هر چند با دقت می‌فهمیم که سر سوزن ابعاد سه گانه دارد و یا به آن طور که در عقیده‌ی انتزاع بیان خواهیم کرد.

البته آن‌چه در طبیعت مادی داریم، نه تنها قابل قسمت است، بلکه اساساً دارای قسمت و فاصله‌هایی می‌باشد. ولی سطح و خط و نقطه و دایره و سایر اشکال هندسی را در ذهن خودمان به طور صاف و غیر منقسم تصور می‌کنیم و به عبارت دیگر ذهن تغییری در آن‌ها داده و جنبه‌ی انقسام آن‌ها را نادیده گرفته است، و به تعبیر «فیلیسین شاله»، ذهن ما آن‌ها را در فضای موهوم هندسی ترسیم کرده است. اشکال هندسی را ذهن در فضای موهومی که شبیه است به مکان محسوس، ولی عین آن نیست، رسم می‌کند. مکان محسوس محیطی است که انسان اشیای خارجی را در آن‌جا می‌یابد و همیشه پر است از اشیاء و چون اشیایی که آن را پر می‌کند گوناگون و از حیث مقاومت مختلف است، مکان محسوس غیر متجانس است و محدود. زیرا که میدان دید و مسافتی که از آن می‌توان صدایی را شنید محدود است، اما فضای هندسی بر خلاف مکان محسوس محیطی است تهی و متجانس و بی‌نهایت قابل قسمت. پس ریاضیات چون از طرفی تا يك اندازه مولود تجربه است، قابل اعمال در خارج است، ولی از طرف دیگر چون ذهن آن‌ها را از نو ساخته است کاملاً متیقن بوده آزمایش را در آن‌ها حق کلام و داوری نیست. (۱) ولی به هر حال این وجود نداشتن در خارج دلیل فطری بودن این‌ها نیست بلکه همه‌ی آن‌ها را به نوعی از خارج گرفته‌ایم. مفهوم عدد و مفهوم شکل هم همین‌طور هستند.

(۱) -/ شناخت روش علوم یا فلسفه علمی، فیلیسین شاله، ترجمه یحیی مهدوی، ص ۷۵

فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۱۷۳

#### ۴. نظریه‌ی حسی انتزاعی

صاحبان این نظریه معتقدند که همه‌ی علوم و ادراکات ما حادث هستند و هیچ ادراک حصولی و صورت ذهنی به طور فطری وجود ندارد.

همه‌ی مفاهیم از راه حواس وارد ذهن شده‌اند؛ منتها مفاهیم بر دو قسم‌اند:

۱- مفاهیمی که مستقیماً از خارج و به وسیله‌ی حواس وارد ذهن شده‌اند؛ مانند مفاهیم انسان، سفیدی، شکل‌ها، و

مانند این‌ها که مستقیماً بر موارد خارج تطبیق می‌شوند و مستقیماً هم از خارج گرفته شده‌اند. یعنی مثلاً حس بینایی ما رنگ سفیدی را در موارد متعددی دیده است و ذهن خصوصیت موارد را حذف کرده و اصل مفهوم سفیدی را نزد خود حفظ کرده است. ۲- مفاهیمی که از دسته‌ی اول گرفته شده‌اند؛ یعنی نه از خارج، بلکه از مفاهیمی که به طریق اول وارد ذهن شده‌اند، مثلاً از مفهوم سفیدی که بر موارد زیادی تطبیق می‌شود، مفهوم کلیت را برای خود می‌گیرد و به اصطلاح «انتزاع» می‌کند. مفاهیم وجود و وحدت و کلیت و جزئیت و ضرورت و امکان و خیلی مفاهیم دیگر از این دسته هستند. این گونه مفاهیم را در اصطلاح، معقول ثانی می‌خوانند. هرچند این مفاهیم مستقیماً از محسوسات گرفته نشده‌اند، لیکن به هر حال از محسوسات نشأت گرفته‌اند و با واسطه انتزاع شده‌اند. شاید بتوان گفت زیر بنای مسلک انتزاع از ارسطو گرفته شده است. او معتقد بود ذهن در ابتدا هیچ نقشی ندارد و سپس از طریق حواس آگاهی پیدا می‌کند.

«اسکندر افریدوسی» که از حکمای اسکندریه و از پیروان ارسطوست، عقل را به چهار مرحله‌ی بالقوه و بالملکه و بالفعل و بالمستفاد تقسیم کرده است. تفسیر مشهور این چهار مرحله این است که عقل بالقوه مرحله‌ی

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۱۷۴

خالی بودن ذهن از همه‌ی ادراکات است. عقل بالملکه وقتی است که بدیهیات اولیه که منشأ کسب مطالب نظری هستند به دست آورده باشد.

عقل بالفعل وقتی است که ذهن بدیهیات را با مشهودات جزئی تنظیم می‌کند که یک نتیجه‌ی دیگری بگیرد. عقل بالمستفاد وقتی است که نتیجه‌ی مطلوب را به دست آورده است.

ارسطو معتقد بود که ادراک جزئیات مقدم بر ادراک کلیات است؛ یعنی ذهن اول جزئیات را کسب می‌کند و سپس با قوه‌ی تجرید و تعمیم، کلیات را به دست می‌آورد.

البته ارسطو خود درباره‌ی بدیهیات اولیه تصریح نکرده است که آیا آن‌ها هم مشمول چنین حکم هستند یا آن‌ها فطری می‌باشند و لذا تاریخ نویسان فلسفه در غرب گاهی او را عقلی و گاهی حسی لقب داده‌اند. گویا منشأ نسبت عقلیت به ارسطو همین اعتقاد به بدیهیات عقلیه اولیه بوده است و توجه نداشتند که ممکن است همین بدیهیات عقلیه را، به ترتیبی که گفته شد، مأخوذ از راه حواس بدانند. «۱»

فخر رازی در ذیل آیه ۷۸ سوره نحل: **«وَاللّٰهُ اَخْرَجَكُم مِّنْ بَطْنِ اُمّهَاتِكُمْ لَّا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُم السَّمْعَ وَالْاَبْصَارَ وَالْاَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ»**.

می‌گوید: «نفس در ابتدا هیچ علمی را ندارد و خداوند حواس را عنایت کرده تا به وسیله‌ی آن‌ها علوم و معارف را کسب کند ... وی سپس در پاسخ این اشکال که بدیهیات اولیه چگونه به وجود آمده‌اند، زیرا از اول که نبوده‌اند و اگر بعداً کسب شده‌اند پس بدیهی نیستند، می‌گوید بعداً کسب شده‌اند ولی بدیهی هم هستند؛ زیرا به وسیله حواس کسب شده‌اند، نه با استدلال عقلی و دقت و نظر!»

فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۱۷۵

نامبرده توضیحی نمی‌دهد که چگونه همه‌ی علوم به حس برمی‌گردند. مرحوم صدرالمتألهین می‌گوید: «تصورات حسی که از طریق حواس وارد شده‌اند نفس را برای حصول بدیهیات تصویری و تصدیقی مستعد می‌سازند».

استاد بزرگوار ما علامه‌ی طباطبائی رحمه الله در کتاب پرارزش اصول فلسفه و روش رئالیسم به طور مبسوط انتزاع را تشریح کرده و برای اولین بار مسلک مزبور را تحلیل دقیق علمی نموده است.

به هر حال پیروان عقیده انتزاع ریشه‌ی همه ادراکات حصولی را حس می‌دانند که یا مستقیماً و یا به طور انتزاع به حس برمی‌گردند. چیزی که باید تحقیق شود این است که حقیقت این انتزاع چیست و چگونه آغاز و انجام می‌شود.

### آغاز و انجام انتزاع

اولین اثری که محیط خارج روی ارگانیزم انسان می‌گذارد به طور علم حضوری برای ما درک می‌شود. یعنی اثری که از طریق لمس و یا حس بینایی و غیره بر اعصاب این حواس وارد می‌شود، مورد دریافت ماست. مقصود، خود اثر است نه صورت ذهنی آن.

قبلاً درباره‌ی علم حضوری مختصر توضیحی دادیم و گفتیم که اساساً علم و شناخت دو قسم است: علم حضوری و علم حصولی. علم حضوری علم به خود شیء است که نزد ما حضور دارد، و علم حصولی علم به صورت شیء است که در ذهن حضور پیدا می‌کند.

علم حضوری در چهار مورد تحقق پیدا می‌کند: ۱- علم نفس به خود، به معنای حضور ذات پیش ذات که هر کس خود را دریافت دارد، گرچه

فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۱۷۶

گاهی علم به این دریافت و علم به علم خود ندارد. ۲- علم به معلومات خود، مثل دریافتی که نسبت به صور ادراکی خود دارد که به طور حضوری است و نه حصولی که محتاج به صور دیگری از آن صور باشد. ۳- علم به ابزار و قوای فعال خود که همچون علم به خود، حضوری است و نفس انسان، خود آن‌ها را دریافت دارد و نه صور ادراکی آن‌ها را. ۴- تأثیری که محیط خارج بر ارگانیزم ادراکی می‌گذارد.

هنگامی که دست خود را در یک ظرف آب سرد می‌گذاریم، تأثیری که سردی آب بر اعصاب ادراکی ما می‌گذارد به طور حضوری دریافت می‌شود و نه به طور ادراک صورت ذهنی.

به نظر اینجانب علم به علت نیز نوعی دریافت حضوری است. نفس انسان و هر موجود دراک دیگر تعلق و وابستگی خود را به علتی بیرون از خود می‌یابد.

تعلق وجودی هر موجود ممکن به علت واجب و مستقل خویش، اساس ذات او را تشکیل می‌دهد. وجود ممکن چیزی جز وابستگی و تعلق نیست و اگر بناست علم به ذات حضوری باشد، تعلق و وابستگی مزبور عین ذات



وجود امکانی است، و بنابراین علم به علت را نیز نوع پنجم علم حضوری می‌شماریم. «۱» البته لازم است توجه داشته باشیم که منظور از علم حضوری به ذات و معلول نفس و ابزار نفس، دریافت حضوری این‌هاست نه تصور ذهنی آن‌ها. تصور ذهنی این‌ها خود يك نوع علم حصولی است. ممکن است

(۱) - / وابستگی ذاتی مزبور در این حدیث اشاره شده است: ابن ابی عمیر به امام صادق علیه السلام می‌گوید پاسخ در عالم «ذر» چگونه بوده است. امام می‌فرماید: در این موجودات (ذاتشان) چیزی قرار داده است که وقتی از آن‌ها سوال شد (که خدایتان کیست) پاسخ می‌دهند که الله است. (تفسیر برهان، ج ۳، ص ۴۷)

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۱۷۷

انسان از خود و معلولات نفس خویش علم حصولی و صورت ذهنی نداشته باشد، لیکن همواره علم حضوری (یعنی دریافت واقعی خود این‌ها نه صورت ذهنی این‌ها) به آن‌ها دارد، و هیچ‌گاه این‌ها از علم حضوری انسان بر کنار نیستند.

از این رو ما معتقدیم که نقطه‌ی آغازین فلسفه‌ی دکارت به عنوان آغاز، ناصحیح و بی‌اساس است. دکارت پس از طراحی فلسفه‌ی شک می‌گوید:

«در هر چه شک کنم، در این شک ندارم که من می‌اندیشم و این اندیشیدن فعل من است، پس من هستم.» بی‌اساسی این زیربنا در این است که دکارت ارتباط فعل با فاعل را تحلیل درستی نکرده است. ارتباط مزبور به اندازه‌ی زیاد است که تصور فعل «من» بدون علم به «من» امکان ندارد.

چگونه می‌توان گفت «می‌اندیشم» ولی «میم» این فعل را مورد غفلت قرار داد؟ پس علت و فاعل پیش از فعل معلوم است. قرن‌ها پیش از دکارت، ابن سینا، فیلسوف بزرگ اسلامی، توجه به این استدلال نموده و آن را رد کرده است. او در اشارات (نمط سوم) در رد آن‌ها که می‌خواهند از راه فعل به فاعل و ذات برسند می‌گوید اگر فعل وابسته به فاعل را می‌دانید حتماً در رتبه‌ی قبل، فاعل را می‌دانید. «۱»

اکنون در این بحث نظیرمان به قسم چهارم علم حضوری می‌باشد. یعنی تأثیری که محیط بر ارگانیزم داخلی ما می‌گذارد. تأثیر مزبور (تا رابطه‌ی بین موثر محیطی و ارگانیزم داخلی برقرار است) به طور حضوری درک می‌شود و سپس که رابطه‌ی خارجی قطع شد، تصویری از تأثیر و شیء درک شده در ذهن ما نقش می‌بندند که ذهن به وسیله‌ی تصویر مزبور به خارج ارتباط پیدا می‌کند. ذهن می‌تواند در همان حال تأثیر هم تصویر آن

(۱) - / پیش از این گفتیم که برهان انی، که استدلال از معلول به علت است، به همین جهت باطل است

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۱۷۸

را در ذهن ایجاد نماید. عامل تبدیل حضور مزبور به حصول، قوه‌ای است در ذهن که فلاسفه آن را خیال می‌خوانند. ارزش قوه‌ی مزبور به اندازه‌ی ارزش علم می‌باشد. خیال است که منشأ همه علوم حصولی می‌باشد «۱» و همه علوم حصولی ما از این طریق کسب می‌شود. اولین تصویر یا هرگونه دریافت احساسی از خارج موجب تعدادی از علوم

حصولی می‌شود که ابتدا در ذهن طفل بالقوه موجود است و تدریجاً مورد توجه قرار می‌گیرد. فرض کنیم اولین مرتبه دریافت سرما و گرما کرده‌ایم و فرد انسان سرمای محیط را بر ارگانیزم خود حس می‌کند، همین که این ارتباط میان ارگانیزم و محیط برقرار می‌شود و سپس به تصویر خیالی درمی‌آید، می‌فهمد که این اثر که حس شد سرماست و سرما با گرما فرق دارد. یعنی سرما، گرما نیست و سرما، سرماست، نه گرما، سرما. و سرما یک مفهوم واحد است، ولی سرما و گرما دو مفهوم هستند و با هم غیریت دارند. این حکم‌ها را ذهن انجام می‌دهد و حکم عمل نفس است.

این عمل و آن تصورات و تصدیقات وابسته به نفس هستند، یعنی معلول نفس هستند و نفس علت آنهاست. این‌ها عارض بر نفس هستند، و نفس ذات مستقل داشته و به اصطلاح جوهر می‌باشد. از همین ادراک که از تأثیر محیط بر ارگانیزم به وجود آمده است، مفاهیم سرما و گرما، است و نیست، یکی بودن و یکی نبودن، علت و معلول، جوهر و عرض، حکم و تصدیق و تصور، به دست می‌آید. است و نیست یک نوع وجود و عدم می‌باشد، منتهی وجود و عدم نسبی، وجود محمول برای موضوع و عدم آن. از این جا مفهوم وجود و عدم مطلق هم به دست

(۱) -/ بدهی است که اشتباه به مفهوم عرفی خیال نمی‌شود که احياناً به معنای بطلان و خلاف واقعیت به کار می‌رود

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۱۷۹

می‌آید (بالمقایسه) یکی بودن و یکی نبودن همان وحدت و کثرت است؛ منتهی وحدت و اکثریت نسبی، یکی بودن محمول و موضوع، و یکی نبودن آنها. از این جا هم بالمقایسه مفهوم وحدت و کثرت مطلق به دست می‌آید. این تصویر مختصری است از نقطه‌ی شروع و رشد علم بنا بر مسلک انتزاع.

### توضیحات

به نظر می‌رسد نظریه‌ی انتزاعی حسی، عالی‌ترین نظریه در این بحث باشد و ما برای تشریح بیش‌تر این نظریه مسائل متعددی را در این جا بیان می‌کنیم.

۱- تعمیم حس: ممکن است ایرادی بر مکتب حسی انتزاع به نظر برسد و آن این که همه‌ی علوم ما از راه حواس ظاهر نیست که ابتدا نوعی حضور بوده و سپس به علم حصولی برسد. زیرا حواس باطنی نیز برخی امور را در باطن دریافت می‌کند و غذایی برای قوه‌ی خیال درست می‌کند تا به صورت حصولی درآید. از احساس گرسنگی و تشنگی، که از نیاز ارگانیزم جسمانی منشأ می‌گیرد، تا احساس ارتباط به نیرویی خارج از وجود خویش (علت) که یک احساس لطیف و ناشی از نیاز روحی می‌باشد، و احساس‌های دیگری در این میان که مربوط به غرائز می‌باشد، این‌ها همه در ابتدا به طور حضوری دریافت می‌شوند و سپس به صورت علم حصولی درمی‌آیند. قرآن کریم هم منشأ و ابزار علم را گوش و چشم‌ها و دل‌ها دانسته است «۱». دل مرکز احساس‌های باطنی به طور مطلق و یا

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۱۸۰

خصوص احساس‌های عاطفی می‌باشد. پس حس باطن هم وسیله و کانال علم است لیکن شما در عبارات گذشته فخر رازی و صدرالمتألهین دقت کنید و نیز عبارات علامه طباطبائی رحمه الله را ببینید که می‌فرماید: «نخستین بار که چشم ما بر اندام جهان خارج افتاد (و البته این سخن به عنوان مثال گفته می‌شود، وگرنه پیش از این مرحله، مراحل مختلفی از حس و به‌ویژه از راه لمس پیموده‌ایم) و تا اندازه‌ای خواص مختلف اجسام را یافتیم، فرض کنیم یک سیاهی و یک سفیدی دیدیم...»، «۱» کلمات این بزرگان همه‌اش در حواس ظاهر است.

در پاسخ این ایراد می‌گوییم که بر خلاف کوتاهی‌های عبارتی و یا نقص برداشت‌ها از عبارات، منظور از حس در این مکتب، خصوص حس ظاهر نمی‌باشد. اساس این مکتب بر این است که هر علم حصولی مسبوق به علم شهودی و حضوری است، اما این شهود و حضور هرگز مربوط به خصوص حواس ظاهر نیست. و همه‌ی تعبیرها بر اساس مثال یا غفلت از مورد بوده است نه غفلت در یک فرمول کلی. و بنابراین حتی «نباید از این تعبیرات استفاده کرد که منظور از حواس، خصوص همین حواس ظاهره و باطنه معمولی است که همه آن‌ها را می‌شناسند».

«۲»

به فرض که منظور برخی از پیروان یا رهبران این مکتب خصوص حس ظاهر باشد، ما در این قسمت از آن‌ها پیروی نکرده و معتقد به عمومیت حس می‌شویم. حتی حواس باطنی عالی‌تر، مثل الهامات و مکاشفات، و یا آنچه در روان‌شناسی شعور مرموز و یا احساس‌های غیر مشعور به

(۱) -/ اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقاله‌ی پنجم، ص ۴۲

(۲) -/ همان، ص. ۲

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۱۸۱

خوانده می‌شود. و بنا به مراتب تکامل انسان شاید دیدهای تازه و حس‌های تازه‌ای (یعنی قوای حسی باطنی و نه فقط احساس تازه) برای انسان‌های خلیفه الله پیدا شود.

جسم، ظاهر روح مخفی آمده است	جسم همچو آستین، جان هم‌چو دست
باز عقل از روح مخفی‌تر بود	حس به سوی روح، زودتر ره برد
روح وحی از عقل پنهان‌تر بود	زان‌که او غیب است و او زان سر بود
آن حسی که حق بدان حس، مظهر است	نیست حس این جهان، آن دیگر است
حس حیوان‌گر بدیدی آن صور	بایزید وقت بودی گاو و خر «۱»

در روایات اسلامی احساس توحید در فطرت انسان شناخته شده است. درباره‌ی آیه «فطرة الله التي فطر الناس عليها» «۲» از امامان ما نقل است که: یعنی توحید و آن‌ها را بر شناخت توحید خلق کرد و آن‌ها را بر شناخت

پروردگارشان مفطور کرده و شناخت الهی در دل‌هایشان تثبیت شده است.

رنگ‌آمیزی (صبغه) در آیه «**صِبْغَةَ اللَّهِ وَمِنْ أَحْسَنِ مِنْ اللَّهِ صِبْغَةً**» (۳) به معنای فطرت توحید و اسلام و حتی فطرت ارتباط با اولیاء الهی گرفته شده است. (۴) و به نظر ما که طبق قوانین بحث سنخیت علت و معلول، معتقدیم محال است از خداوند که عین درک و شعور و عقل است موجودی بی عقل و درک به وجود آید، حتماً هر موجودی یک نوع شناخت و دریافت دارد. درجه‌ی اول شناخت، شناخت خود و شناخت علت خویش است که در شناخت خودیت خود دخالت دارد و اساساً هویت یک پدیده و هر موجود امکانی را تشکیل می‌دهد.

۲- همان‌طور که اشاره کردیم ریشه‌ی همه‌ی علوم و ادراکات حصولی

(۱) - / مثنوی.

(۲) - / روم / ۳۰

(۳) - / بقره / ۱۳۸

(۴) - / بحار الانوار، ج ۳، ص ۲۷۷ و ..

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۱۸۲

انسان، دریافت‌های حضوری انسان است. ابتدا از طریق تأثیر پذیری ارگانیزم جسمانی و روانی انسان از محیط خارج و یا نیازهای درونی، درک شهود و حضوری دست می‌دهد و سپس از طریق توجه به این دریافت شهودی و حضوری و تصور قوه‌ی خیال به صورت ادراک حصولی درمی‌آید. اگر این انتقال از حضور به حصول دست ندهد، علم به علم پیدا نمی‌شود. علم هست، ولی علم به علم نیست. به نظر ما علم به علت وجودی خلقت این طور است:

دانش حق ذوات را فطری است      دانش دانش است کان فکری است

بنا به آنچه گفته شد، دریافت‌های مستقیم ما همان دریافت‌های حضوری هستند، ولی صورت ذهنی ادراکی آن‌ها که به وسیله‌ی قوه‌ی خیال انجام می‌شود، حصولی است. صورت‌های ادراکی حصولی به‌طور حضوری دریافت می‌شوند، ولی مدرکات و معلومات آن صور، به وسیله‌ی آن صور دریافت می‌شوند و در حقیقت خود صور ادراکی معلوم بالذات ما هستند و معلومات خارجی، معلوم بالعرض هستند. یعنی ارتباط ادراکی حصولی ما با خارج به وسیله‌ی صور انجام می‌شود.

۳- از بیان گذشته معلوم شد که علوم حضوری از نظر واقع دریافت، بهترین علم و ادراک است. زیرا خود شیء مستقیماً درک می‌شود، لیکن از نظر کلمه‌ی علم - که همراه آگاهی و توجه است - به اهمیت علوم حصولی نیستند. زیرا علوم حضوری تا به حصول نرسد ممکن است احیاناً مورد غفلت قرار گیرد و از جهت دیگر علوم حضوری محدود هستند و علوم حصولی بی‌نهایت.

۴- / و نیز معلوم شد که منظور از آیه‌ی کریمه «**وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بَطُونِ أَمْهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا**»، علوم حصولی است. زیرا برخی از علوم حضوری

فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۱۸۳

از همان اول همراه ما هستند، دریافت خود و قوای خود از اول همراه انسان است. تأثر از محیط نیز حتی در حال جنینی موجود است. آنچه در ابتدای تولد نیست، ذهن و صورت‌های ذهنی است.

۵- کاملاً معلوم شد که مکتب انتزاع ریشه‌ی همه علوم حصولی را در حس (باطن یا ظاهر) می‌داند، نه این که همه‌ی علوم به طور مستقیم محسوس باشند. آنچه دکارت و کانت فطری می‌نامند، مسلماً در حس نیستند، لیکن انتزاعیون منشأ آن‌ها را در حس می‌دانند.

۶- مفاهیم جوهر و عرض، علت و معلول و طریق تحصیل آن‌ها که موجب تحیر و سرگشتگی حسیون و عقلیون بود، در مکتب انتزاع به خوبی روشن است. کانت و پیروان عقلی او این مفاهیم را فطری می‌دانند.

حسیون آن‌ها را از حس می‌گیرند و چون در حس به این صورت وجود ندارد، در مفاهیم مزبور دخالت‌هایی انجام می‌دهند. هیوم انگلیسی می‌گوید: چون در مقام تحقیق فلسفی برمی‌آییم، می‌بینیم اعتقاد به رابطه‌ی علت و معلول ضروری نیست؛ به این معنی که چون می‌بینیم سنگ متحرکی به سنگ ساکن برخورد و سنگ ساکن به حرکت درآمد، برخورد سنگ متحرک را علت حرکت سنگ ساکن می‌خوانیم، لیکن این عقیده از روی تجربه برای ما آمده است و پیش از آن که این تجربه حاصل شود، عقل حکم به وجوب این امر، یعنی حدوث این معلول از آن علت، نمی‌کند ... تجربه هم فقط معلوم می‌کند که فلان امر همیشه دنبال امر دیگر است؛ اما این که چرا این دو امر دنبال یکدیگرند، معلوم نمی‌شود ... حکم به رابطه‌ی علت نتیجه‌ی عاداتی است که برای ما حاصل می‌شود از این که همواره امری را همراه امر دیگر می‌بینیم. (۱)

(۱) - / سیر حکمت در اروپا، ج ۲

فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۱۸۴

ملاحظه می‌کنید که هیوم ناچار شده است مفهوم علت را بی‌اعتبار سازد و حق هم با اوست. زیرا اگر همه‌ی علوم و ادراکات را به طور مستقیم حسی بدانیم، علت که محسوس نیست باید انکار شود، زیرا آنچه محسوس است تعاقب دو امر است نه علت و تأثیر و دخالت.

متفکر بزرگ اسلامی، ابن سینا، در الهیات شفا می‌گوید: اگر کسی گمان کند که رابطه‌ی علت و معلولیت را از راه حس می‌توان کشف کرد، خطاست؛ زیرا حس جز تقارن و همراهی دو چیز، مطلب دیگری را به ما نمی‌فهماند. و بنابراین، این که ژان لاک انگلیسی می‌گوید: «چون تبدیل‌هایی همواره یکسان در احوال چیزها مشاهده می‌کنیم و چیزهای دیگری را می‌بینیم که همواره آن‌ها تبدیل‌ها را می‌دهند، پس آن تبدیل‌ها را معلول و چیزهایی که این تبدیل‌ها را انجام می‌دهند، علت می‌نامیم ... تصور آفرینش و خلقت نیز از همین طریق برای ما حاصل می‌شود». (۱) مطلب بی‌اساسی است. زیرا آنچه می‌بینیم تبدیل چیزهاست که همواره چیزهای دیگر انجام می‌شود، اما این که این تبدیل‌ها از آن چیزهای دیگر انتقال یافته‌اند و با تأثیر آن‌ها بوده، هیچ‌گاه به حس در نمی‌آید.

در مکتب انتزاع علیت و معلولیت از وابستگی صور ادراکی به نفس، انتزاع و ادراک می‌شود که قبلاً اشاره شد. به نظر اینجانب بهتر است که بگوییم مفهوم علیت را از وابستگی خود به نیرویی خارج از خود دریافت و انتزاع کرده‌ایم. از وابستگی و ارتباط خود به نیرویی خارج از خود، ادراک حصولی وابستگی و اصل علیت کسب می‌شود. به هر حال مفهوم علیت نیز از محسوسات منشأ می‌گیرد، ولی نه به طور مستقیم که حسیون باید

(۱) - / سیر حکمت در اروپا، ج ۲

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۱۸۵

بگویند.

مفهوم جوهر و عرض نیز سرگذشتی مشابه علیت دارند. این‌ها از وجدانیات نیستند که مانند گرسنگی و تشنگی محسوس به حس باطنی باشند، همچنین موهوم و تخیلی هم نیستند که همچون انسان ده سر بی‌اساس تصور شوند. و تازه همان موهومات و مفاهیم تخیلی هم از تجزیه و ترکیب مفاهیم اصلی به دست آمده‌اند. در خارج هم که جوهریت و عرضیت محسوس نیستند، فطری بودن مفاهیم را هم که نپذیرفتیم، تنها راه تحقیقی تحصیل این مفاهیم، انتزاع آن‌ها از دریافت عروض صور ادراکی بر نفس می‌باشد که این عروض را به طور حضوری درک می‌کنیم.

**۷- علت و ملاک علم حضوری چیست؟ چه می‌شود که برخی از امور را به طور حضوری درک می‌کنیم؟ در این جا نظریات مختلفی است: اول آن‌که بگوییم تصورات و ادراکات مانند همه‌ی حالات روانی ما خاصیت مستقیم شبکه‌های عصبی است و مادی و مکانی می‌باشند و علت حضور این است که دریافت از خود مثل سایر ادراکات ما با سایر حالات روانی ما اتصال مکانی در اعصاب دارند یاخته‌های عصبی که ادراکات بر آن‌ها منتقش می‌شود و به وسیله‌ی این پیوند مکانی دریافت می‌شوند.**

این نظریه هرگز درست نیست. سابقاً هم اشاره کردیم که خاصیت یک ارتباط مکانی و جسمانی عدم حضور و غیبت است، حتی یک طرف یک یاخته از طرف دیگر خودش و از یاخته‌ی پهلویش بی‌خبر است، مگر این که روح واحد مجردی که در هر دو هست، آن‌ها را پیوند دهد. به علاوه این که دریافت حضوری از خود، غیر از ادراک تصویری خود می‌باشد. آن حضوری است و این تصویری حصولی.

دوم این که بگوییم علت علم حضوری به خود، اتحاد عالم و معلوم است که در حقیقت وحدت یک شیء و خودش می‌باشد؛ ولی علت علم

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۱۸۶

حضوری به حالات نفسانی و ابزار و قوا، روابط این‌ها با هم و تأثیر و تأثر متقابل عناصر روحی در یک دیگر هستند که در روان‌شناسی مسلم شده است. و حتی حالات عاطفی در ادراکی، و ادراکی در عاطفی اثر می‌گذارند. ولی تأثیر و تأثر متقابل، مثل همه‌ی تأثیرها و تأثیرهای خارجی، ملاک حضور نمی‌شود. اجسام خارجی که این تأثیر

و تأثر را دارند برای يك ديگر این گونه حضور ندارند.

سوم این که بگوییم ملاك حضور در همه‌ی موارد، اتحاد عالم و معلوم است. این معنی را در همه حالات روانی نیز گفته‌اند و بنابراین نفس با همه‌ی معلومات یکی است.

این توجیه هم صحیح نیست. زیرا ما به خوبی دریافت می‌کنیم که افکار و قوا، عین خود ما نیستند، ولی مستقل هم نیستند و وابسته به ما هستند.

در مباحث آینده بحث اتحاد عالم و معلوم را بررسی خواهیم نمود و خواهیم دید که نمی‌تواند ملاك این بحث ما باشد.

بنابراین توجیه چهارمی را می‌پذیریم که سابقاً هم اشاره کردیم و آن این که ملاك علم حضوری، عدم تفرق شیء به وسیله‌ی داشتن اجزا می‌باشد. یعنی ابعاد زمانی و مکانی نداشته باشد و از امتدادات و فواصل خالی باشد تا قهراً وجود خود را و آنچه به او بستگی دارد به طور حضور دریاابد. یعنی مادی نباشد و مجرد باشد، خواه عالم و معلوم واحد باشند، مثل علم نفس به خود و یا چنین نباشد، مثل علم نفس به ابزار و قوا و معلومات ادراکی خود.

**۸-** از دقت در بحث انتزاع فهمیدیم که کار ذهن فقط تجزیه و ترکیب (در تصورات و تصدیقات، تجزیه و ترکیب يك مفهوم به اجزای خودش و یا

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۱۸۷

ترکیب موضوع و محمول در قضیه موجهه، و یا جدا کردن آن‌ها از هم در قضیه سالبه) و تجرید و تعمیم (تجرید يك مفهوم از خصوصیات فردی و سپس گسترش آن به همه‌ی افراد)، و تفکر (ارتباط دادن يك مطلب به مقدماتش تا نتیجه به دست آید) و مقایسه‌ی آن‌ها با هم و تصدیق و حکم، نیست؛ بلکه یکی از کارهای ذهن انتزاع است که از صورت ذهنی درك شده، يك مفهوم را که نه جزء آن است و نه با آن ترکیب شده است انتزاع می‌کند. مثل این که از تصور انسان و رعایت نسبت آن با وجود و عدم، مفهوم امکان را انتزاع می‌کند. یعنی می‌بیند که نسبتی ضروری با وجود یا عدم ندارد و از همین عدم ضرورت مفهوم امکان را انتزاع می‌کند. و اشکال کار حسیون و عقلیون در همین است که فعالیت عمیق ذهن را به خوبی بررسی نکرده‌اند.

**۹-** ضمن بیان انتزاع گفتیم که مفاهیم انتزاعی از صورت‌های ادراکی ذهنی را معقولات ثانیه می‌گویند. برای توضیح این اصطلاح توجه شود که هر چیزی که در ذهن ادراك شود صورت ادراکی یا مدرك یا ذهنی نامیده می‌شود. اگر يك تصویر جزئی باشد، صورت خیالی است، و اگر يك معنای جزئی است، مثل دوستی حسن، صورت ذهنی مزبور را معنای ادراکی وهمی می‌گویند، و اگر يك معنای کلی را ادراك کنیم، معنای عقلی و معقول خوانده می‌شود. اگر معنای مزبور مستقیماً از خارج گرفته شود، مثل انسان و در و دیوار و ... که مستقیماً از خارج گرفته شده و فقط تجرید از خصوصیات فردی شده است، معقول اولی خوانده می‌شود و اگر مستقیماً از خارج گرفته نشود، بلکه از صورت ادراکی ذهنی گرفته شود، معقول ثانی است. مثل کلیت که از مفهوم انسان انتزاع می‌شود.

در این جا توجه به سه نکته ضرورت دارد: **اول** این که معقول در

فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۱۸۸

اصطلاح معقول دوم در بحث انتزاع، اعم از معنای عقلی کلی است. یعنی مثلاً مفهوم علیت و معلولیت را هم معقول ثانی می‌خوانیم، با این که لازم نیست از معقول اولی به معنای کلی ادراکی گرفته شده باشد، بلکه همان‌طور که استاد ما آقای طباطبائی می‌گویند از وابستگی یک قضیه‌ی جزئی به نفس ما انتزاع شده، یا آن‌طور که ما گفتیم ممکن است از احساس وابستگی ما به علت وجودیمان گرفته شده باشد و به هر حال این‌ها کلی نیستند. البته خود مفهوم علیت و معلولیت کلی و عقلی هستند. پس معقول دوم در این بحث به معنای مدرک در مرحله‌ی دوم است و نه حتماً معقول در مرتبه‌ی دوم. **دوم** این که معقول دوم حتماً لازم نیست مدرک در مرحله‌ی دوم باشد، بلکه ممکن است مدرک در مرحله‌ی سوم یا چهارم باشد. معقول دوم، یعنی پس از اول. مثلاً مفهوم «جنس» از مفهوم کلی و مفهوم کلی از یک مفهوم اول مثل حیوان گرفته می‌شود و تازه از همان مفهوم «جنس» مفهوم جنس قریب یا بعید گرفته می‌شود که گرچه دو قسم جنس هستند ولی از آن اشتقاق پیدا کرده و از دقت در آن و انطباق آن بر مفهوم حیوان انتزاع می‌شود. **سوم** این که اصطلاح معقول دوم در منطق و فلسفه دو معنی دارد: در منطق به مفهومی معقول ثانی می‌گویند که هم عروض آن مفهوم بر موضوعش و هم اتصاف موضوع به آن مفهوم در ذهن باشد. مثل کلیت که هم عروض کلیت بر یک مفهوم ذهنی مثل انسان است و هم اتصاف انسان به کلیت نیز در ذهن است. یعنی کلیت عارض بر انسان خارجی نمی‌شود و انسان خارجی هم موصوف به کلیت نمی‌شود. ولی در فلسفه، معقول دوم را به مفهومی می‌گویند که عروض آن بر موضوع در ذهن باشد، لیکن اتصاف موضوع به آن ممکن است در خارج باشد. مثلاً صفت ابوت (پدر بودن) چیزی نیست که در خارج مانند سفیدی و سیاهی

فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۱۸۹

عارض بر شخص شود. عروض صفت مزبور در ذهن است که از نوع ارتباط پدر و پسر در خارج انتزاع می‌شود، لیکن اتصاف موضوع به آن در خارج است. یعنی پدر خارجی واقعاً پدر است. همین‌طور مفاهیم جوهر و عرض و علت و معلول و وحدت و کثرت و وجود و عدم و ضرورت و امکان و مانند این‌ها.

**۱۰-** در ضمن مباحث گذشته سخن از تصدیق و حکم و قضیه به میان آمد، لازم است در این باره تحقیق بیش‌تری بشود که خود از مباحث شناخت می‌باشد.

تصدیق، باور کردن یک مطلب است و حکم، یک عمل ذهنی است که ایجاد ارتباط میان موضوع و محمول می‌کند. تصدیق جنبه‌ی انفعالی دارد و حکم جنبه‌ی فعلی. قضیه یعنی جمله‌ای خبری که در آن قضاوت و حکم شده و بر دو قسم است: ذهنی و لفظی. منظور از قضیه‌ی ذهنی تصویر یک قضیه در ذهن است که وقتی به تعبیر لفظی درمی‌آید، قضیه‌ی لفظی می‌شود.

همان‌طور که می‌دانیم قضیه یا موجه است و یا سالبه. به نظر ما هر نوع قضیه، چه موجه و چه سالبه، سه جزء دارد: موضوع و محمول و حکم.

البته پس از تصور موضوع و تصور محمول، نسبت میان آن دو را هم در نظر می‌آوریم، لیکن این نسبت اصالت ندارد و فقط سنجشی است تا ببینیم اتحاد دارند یا جدایی. نسبت مزبور مقدمه‌ای برای جزء سوم قضیه، یعنی حکم است.



عده‌ای از منطقیین نسبت مزبور را نسبت ثبوتی تقییدی نامیده‌اند و حکم را نسبت حکمییه تامه. یعنی سنجش موضوع و محمول یک نسبت ناقصی است که در هر قضیه‌ای (موجب یا سالبه) به طور ثبوتی (یعنی سنجش، و نه عدم سنجش) وجود دارد. و به نظر ما هر نوع

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۱۹۰

قضیه‌ای، چه موجب و چه سالبه، دارای حکم است. در هر دو نوع قضیه ذهن کاری انجام می‌دهد. در قضیه‌ی موجب کاری که ذهن می‌کند این است که حکم به اتحاد موضوع و محمول می‌کند. در قضیه سالبه هم ذهن بیکار نیست، بلکه حکم به نفی ارتباط و به تباین و جدایی موضوع و محمول می‌کند. به عبارت دیگر عمل ذهن در قضیه موجب توحید اثنین است و در قضیه سالبه تکثیر. در موجب، موضوع و محمول را یکی می‌کند و در سالبه دو و متعدد. اگر ذهن در قضیه سالبه هیچ کاری نکند، باید گوینده قضیه سالبه را شخصی ساکت و بدون قضاوت بدانیم؛ ولی می‌دانیم که گوینده قضیه سالبه را، قضاوت کننده‌ی به نفی و سلب می‌دانیم. آنچه گفتیم حداقل اجزاء قضیه است. ممکن است در یک قضیه علاوه بر موضوع و محمول، نسبت هم صریحاً به عنوان یک جزء اصیل لحاظ شود. مثل این که این طور بگوییم یا تصور کنیم که حسن قیام دارد (و نه این که حسن قائم و ایستاده است) یا حسین بالای بام است که نسبت داشتن و یا علو، صریحاً منظور شده است. به هر حال این عقیده‌ی ماست. «۱»

عقاید دیگری نیز در باره‌ی اجزاء قضیه وجود دارد. در باره‌ی قضیه موجب:

۱- چهار جزء دارد: موضوع و محمول و نسبت و حکم. این نظریه به ابن سینا و صدرالمتهلین منسوب است. ۲- این که سه جزء دارد: موضوع و محمول و حکم یا نسبت حکمییه. این نظریه منسوب به مشهور متأخرین است و مطابق این نظریه حکم با نسبت حکمییه فرقی ندارد و یکی هستند.

(۱) - / تفصیل مطلب را می‌توانید در کتاب‌های منطقی اینجانب، مقصود الطالب و المنطق المقارن و شرح منظومه‌ی سبزواری ببینید

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۱۹۱

۳- دو جزء دارد: موضوع و محمول. نسبت یا حکم یا هر چیز دیگری اصلاً وجود ندارد. تصور موضوع به خودی خود از راه تداعی معانی تصور محمول را به دنبال خود می‌آورد. این نظریه منسوب به عده‌ای از روان‌شناسان جدید است. در باره‌ی قضیه‌ی سالبه هم:

۱- چهار جزء دارد: موضوع و محمول و نسبت و حکم. حکم در سالبه هم ایجابی است و سلب در ناحیه‌ی محمول است. مثلاً در قضیه حسن نه ایستاده است، «نه» جزء محمول است. یعنی حسن نایستاده است؛ مثل حسن نابینا است. «۱»

۲- سه جزء دارد: موضوع و محمول و حکم یا نسبت حکمییه. پس از تصور موضوع و محمول، حکم به ارتباط عدمی و انفصال کرده‌ایم، همان‌طور که در موجب، حکم به ارتباط ثبوتی کرده‌ایم. این نظریه به عده‌ای از منطقیین اخیر منسوب است. ۳- چهار جزء دارد: موضوع و محمول و نسبت و حکم. حکم به نفی ارتباط نه به ارتباط عدمی

و انفصالی. عده‌ای از محققین، از جمله ابن سینا و صدرالمتهلین، این نظریه را پذیرفته‌اند. ۴- سه جزء دارد: موضوع و محمول و حکم. اصلاً نسبت در قضیه سالبه نیست، زیرا قضیه حکایت از خارج می‌کند و در متن واقع چون نسبتی نیست، پس در قضیه هم نسبتی در کار نیست. ۵- دو جزء دارد:

موضوع و محمول؛ زیرا نسبت میان آن دو یک امر مقدمی است و اصلاتی ندارد و حکمی هم در کار نیست. زیرا در سالبه، ذهن هیچ کاری انجام نمی‌دهد و همین که می‌بیند ارتباطی میان موضوع و محمول نیست، عقب

(۱)-/ صاحبان این نظریه را در هیچ کتابی نیافتم و فقط مرحوم شهید مطهری در پاورقی اصول فلسفه پس از نقل این نظریه می‌گوید که این نظریه چندان طرفدارانی

ندارد. و لابد ایشان طرفدار یا طرفدارانی برای این نظریه می‌شناسد، منتهی چندان نیستند

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۱۹۲

می‌نشیند و کاری نمی‌کند. این نظریه‌ی استاد بزرگوار ما آقای طباطبائی است که در اصول فلسفه بیان می‌کند. ۶- قضایای موجبه یا سالبه بر دو قسمند. حقیقیه، مثل خدا موجود است یا انسان ممکن است یا حسن قائم است. و تاویلیه، مثل حسن بر بام است یا قیام دارد. قضایای حقیقی سه جزء دارد: موضوع و محمول و حکم، و قضایای تاویلی چهار جزء دارد:

موضوع و محمول و نسبت و حکم. در قضایای حقیقی چون در متن خارج نسبتی میان موضوع و محمول (علاوه بر خود موضوع و محمول) وجود ندارد و قضیه هم حکایت از خارج می‌کند و حکم به اتحاد موضوع و محمول می‌کند و در مورد حکم به اتحاد نسبت معنی ندارد. زیرا نسبت میان دو چیز است و آن‌جا موضوع و محمول یکی هستند، پس در این گونه قضایا نسبتی نیست، ولی در قضایای تاویلی که غیر از حسن و بام، علو حسن بر بام هم چیزی جداگانه است (و همین طور حسن قیام دارد که حکم به اتحاد نشده، بلکه حکم به ثبوت قیام برای حسن شده است)، علاوه بر موضوع و محمول و حکم، نسبت هم وجود دارد. این نظریه را استاد بزرگوارمان رهبر انقلاب در درس اصولشان (در سال ۱۳۳۶) ابراز می‌داشتند. البته این عقیده و برخی از عقاید پیشین نیز، در قضایای ترکیبی است، نه قضایای بسیط. (محمول اگر وجود مطلق باشد، چون انسان موجود است بسیط و اگر وجود خاص باشد چون انسان نویسنده یا خندان است، مرکب نامیده می‌شود.) قضایای بسیط به نظر استاد و برخی دیگر، چون مرحوم سبزواری نسبت ندارند.

همان طور که گفتیم ذهن پس از تصور موضوع و محمول و نسبت مقید، یعنی سنجش آن دو با هم، حکم به ارتباط یا انفصال آن دو می‌کند. همه جا حکم هست و نسبت همه جا به عنوان مقدمه‌ای برای حکم انجام می‌شود

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۱۹۳

و اصلاتی ندارد. و البته ما می‌خواهیم درباره‌ی قضیه، که یک کار ذهنی است، صحبت کنیم. قضیه وقتی تمام شد آن وقت حکایت از خارج می‌کند، وگرنه حکم هم در خارج نداریم. و به همین جهت معتقدیم که حتی در قضایای بسیط هم نسبت وجود دارد. تا نسبت و حکم نباشد کار قضیه تمام نمی‌شود تا از خارج حکایت کند.

۱۱- آنچه در بیان مکتب انتزاع به عنوان اولین علم و صورت ادراکی بیان کردیم، صرفاً به عنوان مثال بود. تحقیق این که اولین صورت ادراکی انسان در تصورات و تصدیقات چیست، دقت بیش تری می خواهد. برخی معتقدند اولین صورت ادراکی تصدیقی ذهنی انسان تصدیق به وجود دنیای خارج است که مبنای همه ی تحقیقات وجودی است و زیر بنای فلسفه است. برخی از محققین «۱» این نظریه را رد می کنند که پیش از این حکم باید ذهن تصویری از وجود و خارج داشته باشد. ولی این اشکال وارد نیست، زیرا تصور وجود برای دنیای خارج ذهن به طور اجمالی است و نه تفصیلی. یعنی همانند همه «است و نیست» ها که به صورت رابط مورد توجه است نه به طور اصل. به عبارت دیگر فقط دریافت می شود که بیرون از ذهن ما هم چیزهایی هستند. هرچند مفهوم «هست» به طور اصل مورد درک حصولی قرار نگرفته باشد.

بعضی معتقدند اولین ادراک تصدیقی ذهن تصدیقاتی است که مربوط به عالم مفاهیم است، نه خارج. یعنی حمل اولی است که یک مفهوم بر مفهوم حمل می شود، مثل سفیدی سفیدی است، نه حمل شایع، مثل قند سفید است. «۲»

---

(۱) - / مرحوم شهید مطهری در پاورقی های اصول فلسفه و روش رئالیسم

(۲) - / این نظریه از عبارت مرحوم مطهری در پاورقی اصول فلسفه، ص ۴۳، مقاله پنجم، استفاده می شود

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۱۹۴

بعضی دیگر معتقدند اولین صورت ادراکی تصویری و تصدیقی مربوط به چیزهایی است که مورد نیاز ارگانیزم بدنی طفل می باشد، از خوردنی ها و پوشیدنی ها و غیره. بعضی دیگر می گویند اولین تصویر ادراکی تصور امتناع تناقض و تصدیق آن است که زیر بنای همه ی علوم است.

شکی نیست که اصل امتناع تناقض زیر بنای همه ی ادراکات است، وگرنه جزم به هیچ قضیه ای پیدا نخواهد شد. البته تصدیق مزبور فرع تصور موضوع و محمول آن است، یعنی تناقض و امتناع. ممکن است این دو تصور را نیز از همان اولین تصور ادراکی حسی کسب کرده باشیم. یعنی وقتی تصور کردیم که این دیوار سفید است، ضمن چیزهای دیگری که از این قضیه به دست می آید، این هم، به دست می آید که سفیدی غیر از سیاهی است و غیر از نفی سفیدی است و سفیدی با نه سفیدی تناقض دارد و جمعشان نمی شوند. هر چیزی برای خودش ثابت است و نمی توان چیزی را از خودش سلب کرد. عرض بی موضوع نمی شود (چنانکه صورت ادراکی مزبور عارض ذهن بوده و بدون ذهن تحقق نداشت)، و معلول بی علت نمی شود.

منتها همه ی این برداشت ها و انتزاع های تصویری و تصدیقی در صورتی است که تصویر ادراکی حسی کاملاً مورد دقت و تجزیه و تحلیل قرار گرفته شود و در همه ی این جهات که با تحلیل عمیق به دست می آید، دقت شود؛ وگرنه فقط به صورت ارتکازی خواهد بود و نه ادراکی تفصیلی. بدین جهت بهتر می دانیم که بگوییم مطالب انتزاعی مزبور تدریجاً از جهات مختلف صور ادراکی حسی، که مورد توجه قرار گرفته، به دست می آید، نه این که همه ی این ها از همان تصویر ادراکی نخستین با دقت به دست آمده

## فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۱۹۵

باشد. استفاده‌ی تدریجی مزبور هم مربوط به نیاز اجتماعی و یا فردی در کاربرد مطالب انتزاعی است. چیزی که مسلم است این است که اولین ادراک ذهنی يك ادراك تصویری است، چون حکم در قضیه فرع بر تصور طرفین قضیه است.

**۱۲-** ضمن بحث از آغاز ادراک، بحث دیگری هم روشن شد و آن بحث تکثر ادراکات است که پیوند ادراکات ما با هم چگونه است و چگونه این همه ادراکات زیاد پیدا شده است. بنا به عقیده‌ی فطریون صور ادراکی ما يك نوع کثرتی از راه ذاتی بودن و عرضیت دارند. ادراکات ذاتی همان مفاهیم فطری هستند و ادراکات عرضی مفاهیم دیگری که از راه حس وارد شده‌اند که مفصلاً توضیح دادیم. يك نوع کثرت دیگری هم قائل هستند و آن از راه بساطت و ترکیب، مفاهیم مرکب به بساطت تحلیل می‌شوند و بساطت از راه حواس درک می‌شوند و یا فطری می‌باشند.

ولی به نظر حسیون کثرت مفاهیم ادراکی فقط از نوع بسیط و مرکب است و همه‌ی مفاهیم بسیط از راه حواس وارد ذهن شده‌اند.

«هوبز» (م ۱۶۷۹) و «هیوم» (م ۱۷۷۶) تصریح می‌کنند که فلسفه یعنی تجزیه و ترکیب (رابطه‌ی بسیط و مرکب) و آن هم فقط در اجسام است.

عقل، جز ترکیب اجزاء بسیط که از راه یکی از حواس وارد شده‌اند، هیچ کاری ندارد.

به نظر ما انواعی از تکثر در مفاهیم ذهنی وجود دارد: **۱-** بسیط و مرکب چون ماده اولیه و انسان. **۲-** اصیل و انتزاعی. منظور از مفهوم اصیل آن است که مستقیماً از خارج گرفته شده باشد و انتزاعی مفهومی است که از مفهوم دیگری که در ذهن ادراک شده گرفته می‌شود. مفاهیمی که کانت و دکارت فطری می‌دانستند در نوع انتزاعیات وارد هستند.

## فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۱۹۶

**۱۳-** حقیقی و اعتباری - حقیقی مفهومی است که مصداق خارجی دارد، خواه اصیل چون انسان، و یا انتزاعی، چون جوهر و امکان و ضرورت. اعتباری آن است که مصداق خارجی ندارد ولی به علت حکایتی که از خارج دارد و یا ضرورتی که در روابط افکار و ادراکاتمان داریم، آن‌ها را معتبر می‌دانیم. مثلاً مفهوم «کلی» یعنی هر مفهومی که می‌تواند مصداق زیادی داشته باشد، در خارج نداریم؛ هرچه در خارج داریم جزئی است، لیکن مفاهیم کلی در ذهن داریم و مفهوم کلیت برای رابطه‌ی ادراکاتمان به کار برده می‌شود. و همین‌طور مفهوم «است و نیست» که حکم ذهنی را می‌رساند ولی ما بازاء خارج از ذهن ندارد و در عین حال اعتبار دارد و رابطه‌ها را برقرار و یا نفی می‌کند.

حقیقی و اعتباری به معنای دیگری نیز شهرت دارد و آن همان معنای اصالت و انتزاع است. به این حساب کلیه‌ی مفاهیم، انتزاعی، اعتباری هستند. «۱» گاهی از این هم فراتر رفته و حتی ماهیات (انسان و غیره) را اعتباری می‌دانند.

زیرا آن‌چه تحقق دارد، وجود است و نه ماهیت. «۲»

البته مفاهیم، تکثرهای دیگری نیز دارند، چون کلیت و جزئیت، ذاتیت و عرضیت، جنسیت و فصلیت. و در این قسمت‌ها نیز مخالفت‌هایی شده است، لیکن این‌ها مربوط به بحث انتزاع و آغاز شناخت نیست. در قسمت کلیت و جزئیت عده‌ای از دانشمندان قرون وسطی بوده‌اند که می‌گفته‌اند مفاهیم کلی اصلاً نداریم و هر آنچه تصور می‌شود کلی است، در حقیقت مفهومی بی‌معنی است. به این‌ها «نومینالیست» می‌گویند. «۳» کارل فرانسوی و آپلار در قرن ۱۲ از این دسته هستند.

(۱) - / استاد علامه طباطبائی رحمه الله در اصول فلسفه، مقاله‌ی پنجم، این طور اصطلاح می‌کند

(۲) - / در کلمات فلاسفه، چون صدر المتألهین و سبزواری، اصالت وجود مکرر دیده می‌شود

(۳) - / منطق المقارن، به قلم نویسنده، ص ۶۹

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۱۹۷

پیروان منطق دیالکتیک نیز ذاتیت و عرضیت را نمی‌شناسند، زیرا همه چیز را در حرکت می‌بینند که هیچ‌گونه ثباتی ندارند تا ثابت را ذات و اوصافش را عرض بشمارند. ذات متحرک را هم درک نمی‌کنند و یکی از انتقادهای وارد بر منطق کلاسیک را همین تقسیم ذاتیت و عرضیت می‌دانند.

بنا به آنچه گفته شد ادراکات ما از محسوسات شروع می‌شوند و از درک یک شیء یا وصف حسی، مفاهیم زیادی را مستقیماً و یا انتزاعاً به دست می‌آوریم. در این رابطه، مفاهیم دسته‌بندی‌هایی از نظر بساطت و ترکیب، اصالت و انتزاع، حقیقت و اعتبار، پیدا می‌کنند. چنان‌که در خارج از رابطه‌ی آغاز شناخت، دسته‌بندی‌هایی از جهاتی چون کلیت و جزئیت، ذاتیت و عرضیت و غیره دارند.

### تحلیل ادراکات

در بیان کثرت ادراکات، نقطه‌ی آغاز را همچون همگن با نقطه‌ی آغاز شناخت بیان کردیم. برای بررسی انواع تکثرات مفاهیم می‌توانیم از راه تحلیل یکی از محسوسات نیز تحقیق کنیم. مثلاً اگر یک ماشین را در نظر بگیریم، ارکان اولیه‌ی آن را از تزئینات جدا می‌کنیم و آن‌ها را ذاتیات در برابر عوارض می‌نامیم. هر یک از ذاتیات و عوارض یا بسیط هستند یا مرکب. اگر مرکب هستند، بالاخره به بسیطشان می‌رسیم. درب ماشین متشکل از آهن و شکل خاص است. فرمان و چرخ و موتور، هر یک به همین نسبت مورد توجه قرار می‌گیرند. و از دقت در یک شیء، مفاهیم مرکب و بسیط را استخراج می‌کنیم تا به بسیطترین مفاهیم برسیم. در تصدیقات نیز از تحلیل یک جمله‌ی تصدیقی می‌توان به مطالب

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۱۹۸

پایه‌ی آن و سپس به اصول اولیه‌ی بدیهی تا اولین اصل که امتناع تناقض است رسید. روش تحلیل (در تصورات و تصدیقات) تکثیر ادراکات از راه تجزیه ادراکات موجود نزد ذهن است، چنانکه انتزاع، تکثیر ادراکات از راه تولید در قدم اول شناخت می‌باشد.

## کثرت مدرکات

توجه دارید که بحث ما در انواع کثرتی است که در ادراکات پیدا می‌شود. مدرکات یعنی خود اشیاء هم مسلماً کثرتی دارند که از بحث ما خارج است. انسان از حیوان‌های دیگر و همگی از انواع نباتات و هر یک از نباتات با هم و همه با جمادات و انواع جمادات با هم و عناصر اولیه با یک‌دیگر. این‌ها همه با یک‌دیگر اختلافی دارند و به همین جهت تکثرهایی در اشیاء وجود دارد. منشأ کثرت هم اختلاف و تعدد است و این کثرت ظاهراً مربوط به مدرک است نه ادراک، لیکن چون ادراکات در صورتی ارزش دارند که نشان‌گر مدرکات و واقعیات باشند، این بحث در این جا پیش آمده که آیا واقعاً اشیاء با یک‌دیگر اختلاف دارند یا این طور نیست. البته می‌توان گفت به فرض که اختلاف ذاتی میان اشیاء نباشد، به مطلبی که درباره‌ی ادراکات از نظر کثرت حقیقی و اعتباری و کثرت‌های دیگر گفته شد، ضرری نمی‌رساند. زیرا ما می‌گوییم مفاهیم ادراکی یا حقیقی هستند که از خارج گرفته شده‌اند یا مصداق خارجی دارند و یا اعتباری. اما این که مفاهیم حقیقی در تحقق خارجیشان آیا ذاتاً با هم اختلاف دارند و یا این که اختلافشان در آثار و عوارض است، از این بحث بیرون است.

به هر حال این را هم باید بدانیم که اگر همه‌ی فعالیت و حیثیت

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۱۹۹

وجودی اشیاء مربوط به ماده‌ی آن‌ها باشد و آن هم که در اصل در همه‌ی اشیاء یکی است، باید هیچ‌گونه اختلافی اساسی میان اشیاء نباشد. این اختلافات اساسی و مهم که در یک مرتبه‌ی وجودی عالم طبیعت، انسان است که در مرتز تجرد قرار دارد و یک مرتبه‌ی دیگر طبیعت سنگ بی‌جان است، خود گواه این است که غیر از ماده‌ی فیزیکی اولیه که علت مادی اشیاء پس از ماده‌ی فلسفی اولیه می‌باشد، علت‌های صوری که فعالیت‌های گوناگون وجودی هستند (و ماده فقط خاصیت پذیرش آن‌ها را دارد) نیز دخالت دارد. آن‌ها که می‌خواهند همه‌ی علل وجودی جهان را منحصر در ماده و علت مادی بدانند، باید علت این همه اختلافات اساسی جهان را توضیح دهند.

درست است که اجسام از عناصر تشکیل شده‌اند و عناصر از اتم‌ها و اتم‌ها از هسته‌ی مرکزی و ذرات اطراف آن و تفاوت عناصر در تعداد الکترون‌های اطراف هسته نهفته است و به همین جهت تبدیل عناصر را به یک‌دیگر محال نمی‌دانند و اگر مس و آهن را به طلا تبدیل نمی‌کنند به جهت مخارج فراوانی است که در این راه وجود دارد، لیکن به هر حال جهان غیر از ماده و علت مادی، علل دیگری نیز دارد که از آن جمله علت صوری است که مربوط به فعلیت‌هاست، در برابر علت مادی که قوه‌ی فعلیت‌های مزبور می‌باشد.

### تحلیل در تصدیقات

با دقت در بخش‌های گذشته پیوند ادراکات تصدیقی نیز روشن شد.

تصدیق‌ها نیز با هم رابطه‌ی اکتسابی دارند. هر تصدیق نظری که با فکر به دست می‌آید، به تصدیق‌هایی پایه که برای ما معلوم شده‌اند یا بدیهی و

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۲۰۰

معلوم بوده‌اند برمی‌گردد و به ترتیب معلوم شدنشان، بر پایه‌ی یک‌دیگر استوار می‌شوند. البته یک دسته قضایای بدیهی هم داریم که از یک‌دیگر اشتقاق پیدا نکرده، بلکه هر کدام پس از حصول استعداد نفس با شهود محسوسات و فعالیت‌های درونی ذهن، مستقیماً درک شده‌اند. مثلاً قضیه‌ی «هر کل از جزء خود بزرگ‌تر است» از قضیه‌ی «هر عدد زوج به دو متساوی تقسیم می‌شود» استنتاج نشده است و پیوند تولیدی با یک‌دیگر ندارند، بلکه هر یک مستقلاً ادراک شده‌اند؛ لیکن این دسته قضایای بدیهی به منزله‌ی سرمایه‌های ذهنی برای تولید قضایای فکری هستند که مبنای تولید و رابطه‌ی آن‌ها قرار می‌گیرد.

در تصدیقات هم از دو راه (آغاز و یا بررسی وضع موجود) می‌توان پیوند ادراکات را تبیین نمود. می‌توان گفت پس از پیدایش یک سلسله حسیات و حصول استعداد، ذهن تدریجاً مسائل بدیهی فکری را درک می‌کند و سپس آن‌ها را پایه قضایای فکری قرار می‌دهد. فخر رازی و صدرالمآلهین پیوند قضایا را این‌طور تبیین کردند و در گذشته اشاراتی از آن‌ها دیدیم. و می‌توان گفت وقتی در یکی از ادراکات فکری خود دقیق شویم، خواهیم دید با مقدماتی به دست آمده است و آن‌ها هم از مقدمات دیگری تولد یافته تا به یکی از قضایای بدیهی برسیم که ریشه‌ی همه‌ی آن‌هاست. و پیش از این گفتیم که زیر بنای همه‌ی تصدیقات (نظری و بدیهی) اصل امتناع تناقض و اصل هوهویت است. هر چیزی خودش خودش است و سلب شیء از خودش محال است. جمع و یا رفع دو نقیض نیز محال می‌باشد.

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۲۰۱

#### اقسام حمل

در گذشته مکرر سخن از تصدیق و قضیه و حمل گفته شد. قضیه، جمله‌ای لفظی یا ذهنی است که مشتمل بر موضوع و محمول و حکم است. تصدیق، باور قضیه است. حمل، عمل بار کردن محمول بر موضوع است که از حکم نتیجه می‌شود. حمل اقسامی دارد، از جمله: حمل مفهوم بر مفهوم که منظور اتحاد دو مفهوم می‌باشد و فقط در اجمال و تفصیل یا ابهام و تعیین یا محصل و متحصّل بودن تفاوت دارند و همین تفاوت مجوز حمل شده است. زیرا حمل میان دو چیز است و اگر از هر نظر وحدت باشد، دوئیت تحقق نمی‌یابد تا حمل انجام شود و گاهی فقط فرض جدائی و تفاوت مجوز حمل یک چیز بر خودش می‌شود. مثال‌های آن چه گفتیم، به ترتیب چنین است: انسان حیوان دراک است (که فرق موضوع و محمول فقط در اجمال و تفصیل است)، انسان دراک است (که دراک بودن فصل انسان است و تحصل انسان به وسیله‌ی فصل تام اوست)، انسان انسان است (که فقط در مورد فرض جدائی به کار می‌رود. مثل این که لازمه‌ی یک طرز فکر، سلب شیء از شیء شود و ما برای رد آن بگوییم سلب یک چیز از خودش محال است، انسان انسان کامل است).

این گونه حمل (حمل مفهوم بر مفهوم) را حمل اولی و ذاتی می‌گویند.

اگر حمل به اعتبار اتحاد وجودی باشد و نه اتحاد مفهومی، آن را حمل شایع صناعی می‌خوانند. مثل حسن نویسنده است و یا گچ سفید است. و این گونه حمل، در محاورات و صناعات و علوم شیوع دارد.

یک نوع حمل هم عرفا و فلاسفه به کار می‌برند و آن حمل حقیقت و رقیقت است. منظور این است که موضوع و

محمول در اصل وجود وحدت دارند و فقط در مراتب وجودی اختلاف دارند مثل جهان مادی،

فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۲۰۲

عالم مجردات است. یعنی حقیقت جهان طبیعت همان عالم مجرد است و طبیعت، رقیقت مجرد، و مجرد، حقیقت طبیعت است.

از نظر دیگر حمل را به هوهو و ذوهو تقسیم کرده‌اند: ۱- آن که نیاز به چیز دیگری جز موضوع و محمول نباشد، مثل انسان حیوان است یا حسن خندان است. ۲- آن که احتیاج به چیزی زائد باشد، مثل حسن شجاعت است یعنی دارای شجاعت است.

حمل قطعی و غیر قطعی نیز- به حسب تقسیم و اصطلاح بعضی- داریم: ۱- آن که افراد موضوع تحقق داشته باشد، مثل انسان حیوان است.

۲- آن که موضوع افرادی محقق نداشته باشد و فقط تقدیر وجود بکنیم، مثل دریای جیوه روان است و یا تناقض محال است.

حمل بسیط و مرکب نیز داریم: ۱- حمل وجود مطلق بر موضوع مثل حسن وجود دارد. ۲- حمل وجود خاص و به تعبیر دیگر حمل آثار وجود بر موضوع، مثل انسان خندان است یا حسن نویسنده است که خنده و نویسندگی وجودی خاص و اثر اصل وجود می‌باشند.

### جدایی‌ها

نقطه‌ی مقابل حمل (که موضوع و محمول را توحید می‌کند)، تغایر و غیریت است که ملاک جدائی و دوئیت می‌باشد. معمولاً غیریت را در ابتدا به غیریت ذاتی و عرضی تقسیم می‌کنند. غیریت ذاتی این است که دو چیز ذاتاً یک‌دیگر را نفی کنند. غیریت مزبور را تقابل نیز می‌نامند و این طور تعریف می‌کنند که امتناع اجتماع دو چیز در یک محل از جهت واحد و در زمان واحد. غیریت عرضی، جدایی دو چیز از هم به جهت موانع خارجی است. مانند جدا شدن شیرینی از سیاهی در شکر سفید.

فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۲۰۳

غیریت ذاتی (تقابل) را به چهار قسم تقسیم کرده‌اند: تناقض، عدم و ملکه، تضایف و تضاد. ۱- تناقض، تقابل ایجاب و سلب می‌باشد. چون حسن نشسته است و حسن نشسته است. تناقض در زمان و مکان و شرایط واحد ممتنع است یعنی اصلاً تناقض یعنی نفی و اثبات یک چیز در شرایط واحد و این سخن ژرژ پولیستر که: «گاهی می‌گوییم باران می‌بارد و هنوز سخن ما تمام نشده باران می‌ایستد». (اصول مقدماتی فلسفه) اساساً ربطی به تناقض ندارد. ۲- تقابل عدم و ملکه، وجود و عدم چیزی را می‌گویند که توقع وجودش را از موضوعی داریم. مثلاً نسبت میان بینایی و نابینایی به طور تقابل عدم و ملکه است، ولی نه در دیوار. دیوار قابلیت بینایی ندارد و معمولاً هم به دیوار نابینا نمی‌گویند.

برخی از حکما، از جمله استاد ما علامه‌ی طباطبائی، معتقدند قابلیت در جنس یک موضوع کافی است و لازم نیست



در شخص و صنف و نوع خاص آن موضوع، قابلیت باشد و بنابراین ریش نداشتن طفل پنج ساله و چشم نداشتن عقرب هم عدم ملکه خوانده می شود، و برخی دیگر، چون علامه حلی، اساساً قابلیت را شرط ندانسته اند.

۳- تقابل تضایف، نسبت میان دو وجود است که تصور یکی متوقف بر تصور دیگری باشد. چون نسبت میان پدریت و فرزندیت و میان دو برادر و میان بالا و پست.

۴- تقابل تضاد نسبت میان دو امر وجودی که در يك محل از جهت واحد و در زمان واحد جمع نشوند و از نوع تضایف هم نباشند. فلاسفه‌ی مشاء گفته اند که باید به طور تعاقب بر يك موضوع وارد شوند و زیر پوشش يك جنس قریب باشند و میانشان کمال اختلاف باشد و بنابراین، تضاد در عوارض است نه جواهر؛ آن هم عوارضی که خصوصیات مزبور را داشته

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۲۰۴

باشد، مثل سفیدی و سیاهی. رنگ یکی از عوارض است و دارای مراتب بسیاری است که کمال اختلاف فقط میان دو مرتبه‌ی آن، یعنی سفیدی و سیاهی است. بنا به نظر حکمای مشاء تقابل تضاد حتماً میان دو چیزی است که هر يك بالذات دیگری را طرد نموده با توجه به آن جمع شدن با آن را نفی نماید.

این که در منطق دیالکتیک نسبت تخم مرغ را با زمینه‌ی جوجه شدن در آن، تضاد نامیده اند، تطبیق صحیحی نیست. نه بر طبق تعریف حکمای مشاء و نه طبق حکمای یونان قدیم که صرف عدم اجتماع دو امر وجودی را در محل واحد و زمان واحد از جهت واحد تضاد نامیده اند. زمینه‌ی جوجه شدن نه تنها با تخم مرغ تضاد ندارد، بلکه همراه آن است. این همراهی، همان همراهی قوه و فعل است که در همه‌ی مواد جهان طبیعت جریان دارد. هر قوه‌ای همراه فعلیتی است و هر فعلیتی طبیعی، قوه‌ای برای کمال برتر را در نهاد دارد. خلط بحث قوه و فعل به بحث تضاد چیزی جز يك نارسایی علمی نیست. عنوان جوجه بودن با عنوان تخم مرغ بودن (به عنوان اتصاف يك پدیده به این دو عنوان مزبور) طبق نظریه حکمای یونان باستان تضاد دارند، (و نه طبق نظریه حکمای مشاء زیرا صرف نظر از عنوان عرضی بودن و ذاتی بودن، میانشان از نظر واقع، کمال اختلاف نیست)، اما ربطی به زمینه‌ی جوجه شدن ندارد.

گاهی تضاد میان دو صفت را به موصوفها نسبت می دهند و به جای آن که بگویند سفیدی با سیاهی تضاد دارد، می گویند سفید و سیاه ضد يك دیگرند. آن وقت اگر استنتاج «باید» از «هست» را به اشتباه معنی کنند و

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۲۰۵

اشتباه خود را توسعه دهند «۱» نتیجه می گیرند که انسان سیاه و سفید هم نباید در يك کلیسا یا دانشگاه و یا خیابان جمع شوند.

و از همین باب است که مستضعف با مستکبر، ملاء با قوم، و ... ضد حساب می شوند. در حقیقت تضاد میان استضعاف و استکبار است که با يك دیگر جمع نمی شوند. یعنی ناتوان خواستن يك چیز با بزرگ و توانا خواستن آن از جهت واحد و در زمان و محل واحد امکان ندارد، ولی در استعمالات عرفی مستضعف و مستکبر دو ضد

حساب می‌شوند، و از همین باب است که موسی علیه السلام با فرعون و محمد صلی الله علیه و آله با ابوسفیان ضد حساب می‌شوند. این اطلاقات و کاربرد کلمات روی یک سلسله تسامحات انجام می‌شود و این تسامحات موجب ناهمی افراد کودن شده اصطلاحات تازه‌ای را به وجود می‌آورد. اطلاق ضد بر ابلیس در برابر آدم و چیزهایی شبیه آن که در کلمات مولوی آمده، از همین قبیل تسامحات است:

چون مراد و حکم یزدان غفور	بود در قدمت تجلی و ظهور
بی زضدی ضد را نتوان نمود	و آن شه بی مثل را ضدی نبود
پس خلیفه ساخت صاحب سینه‌ای	تا بود شاهین را آینه‌ای
پس صفای بی حدودش داد او	وانگه از ظلمت ضدش بنهاد او
دو علم افراخت اسپید و سیاه	و آن یکی آدم دگر ابلیس راه
همچنان دور دوم هابیل شد	ضد نور پاک او قابیل شد
ضد ابراهیم گشت و خصم او	وان دو لشگر کین گزار و جنگجو

«۲»

از آن چه گفته شد معلوم شد که تضاد بالاصل میان جنبه‌های عارضی

(۱) - / توضیح این مطلب را در بحث ادراکات اعتباری ذکر خواهیم نمود انشاءالله.

(۲) - / مثنوی، جلد ششم.

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۲۰۶

جهان است و اگر جهات عرضی اصلاح شود و حالت ابلیسی برطرف گردد، تضادی نخواهد بود. صلح، اصل در جهان است و جنگ عارضی است. در بحث قوه و فعل و حرکت به وضوح خواهیم دید که حرکت در جهان طبیعت است که تضاد می‌آفریند و نه تضاد است که حرکت می‌آفریند. تضاد در بین راه است و به طور موقت فقط حرکتی را تندی می‌بخشد. ملاء و مترف و مستکبر هم عامل رکود جامعه هستند نه موجب ترقی.

### آیا شناخت، هویت مادی دارد؟

مادین شناخت را یک پدیده‌ی مادی می‌دانند که از تأثیر و تأثر متقابل محیط و ارگانیزم انسانی به وجود آمده است. محیط اطراف ما روی سلسله اعصاب ادراکی انسان اثر می‌گذارد و همین اثر که با تأثرات مختلف فیزیکیوشیمیایی تجلی می‌کند، عامل شناخت می‌باشد. شناخت، متولد از ماده است و امکان ندارد که متولد از ماده غیر مادی باشد. «انسان که جزئی از هستی بیکران است، مانند هر چیز دیگر هستی، وابسته به سایر اجزاست و با آن‌ها ارتباط دائم دارد. اگر هستی بدون انسان را طبیعت بنامیم، می‌توانیم بگوییم که انسان و طبیعت یگانگی و تجانس دارند و همواره متقابلاً در یک دیگر نفوذ می‌کنند. به بیان دیگر در جریان زندگی هر فرد انسان روابط پیچیده فراوانی میان او و محیط برقرار می‌شوند. این روابط که فرد را به طبیعت و افراد دیگر پیوند می‌دهند، همانند که حیات ذهنی یا ذهن

(۱) نام گرفته‌اند. ارگانسیم بدن انسان در آغاز کار تجهیزاتی ساده که غریزه خواننده می‌شوند دارد و تنها قادر به فعالیت‌های غریزی است. فعل غریزی تکرار ساده‌ی عاداتی است که انسان در طی

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۲۰۷

تکامل خود تدریجاً فرا گرفته است ... تصادم ارگانسیم و محیط سبب تغییر هر دو می‌شود. محیط با فعل انسانی تغییر می‌کند و انسان از تأثیر محیط حالات جدیدی می‌یابد. مقتضیات یا تحریک‌های محیط هرگاه به وسیله‌ی عادات ارثی، یعنی فعالیت‌های غریزی ارگانسیم، خرسند نشوند آرامش غریزی از میان می‌رود و ارگانسیم الزاماً تن به فعالیت‌های جدید، فعالیت‌های غیر غریزی می‌دهد. در نتیجه روابط تازه‌ای میان آن و محیط برقرار می‌شوند. آگاهی یا شناخت انسانی نتیجه‌ی این روابط تازه است.

انسان در مرحله‌ی غریزی ناآگاه است. طبیعت نیز از شعور انسانی بر کنار است. ولی از برخورد غرایز تیره و طبیعت کور، از برخورد دو عامل ناآگاه، آگاهی یا شناخت طلوع می‌کند...» (۱)

«موقع فکر کردن تغییرات مادی در سطح دماغ (مغز) بیش تر می‌شود، خون متوجه دماغ می‌گردد مغز بیش تر غذا می‌گیرد و بیش تر مواد فسفری پس می‌دهد به طوری که در ادرار شخص فکر کننده مقدار این ماده بیش تر می‌شود. موقع خواب که مغز کار زیاد انجام نمی‌دهد، کمتر غذا می‌گیرد این خود دلیلی بر مادی بودن آثار فکری است.» (۲)

«شناخت دو مرحله‌ی اساسی دارد حسی و عقلی یا منطقی. شناخت حسی انعکاس محیط خارج است و شناخت عقلی، همان انعکاس با حذف خصوصیات فردی است.» (۳) و انتقال از مرحله‌ی شناخت حسی به مرحله‌ی شناخت عقلی کلی و حذف خصوصیات فردی به وسیله‌ی عامل نیاز اجتماعی انجام می‌شود.

(۱) -/زمینه‌ی جامعه‌شناسی، آک برون و نیم کف، اقتباس امیر حسین آریان پور

(۲) -/بشر از نظر مادی دکتر تقی ارانی

(۳) -/زمینه‌ی جامعه‌شناسی؛ ماتریالیسم دیالکتیکی

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۲۰۸

نیازهای اجتماعی عامل تولد الفاظ به عنوان نظام اشاره می‌باشند که از راه تداعی، مفاهیم کلیه را به ذهن می‌آورند، همان‌طور که زنگ زدن در آزمایش معروف پاولف موجب تداعی حضور غذا و تولد نتیجه‌اش که ترشح لعاب دهان است می‌شود و روشن کردن چراغ در آزمایش معروف بکتریف موجب تداعی ضربه تیغ بر دست حیوان و تولد نتیجه‌اش که جیغ زدن حیوان است، می‌شود. (۱)

### نظریه‌ی حکمت متعالیه صدرائی

در نظریه‌ی مادیین همه‌ی جهات بحث، منحصر در جنبه‌ی علمی تجربی شناخت، شده و تصور کرده‌اند که با توجه به جنبه‌ی تأثیر و تأثر متقابل محیط و ارگانیزم، و آثار مادی‌ای که بر اعصاب ادراکی تحقق می‌یابد و مواد فسفر و غیره که هنگام تفکر مصرف می‌شود، همه‌ی جهات بحث را دانسته‌اند و دیده‌اند. صرف نظر از اشکالاتی که در

توجیحات علمی یاد شده وجود دارد که بعداً اشاره می‌کنیم، سخن اینجاست که مطالب گفته شده همه‌اش مربوط به مقدمات شناخت است. می‌دانیم که محیط بر اعصاب ادراکی اثر می‌گذارد و می‌دانیم که فعالیت اعصاب ادراکی موجب مصرف شدن فسفر و نیاز تازه بدن به مواد فسفر زا می‌باشد، ولی آیا شناخت که پس از این مقدمات به وجود می‌آید، حتماً یک پدیده‌ی مادی و با خاصیت تولد مادی است یا این که هرچند متولد از ماده و یا موجودی حادث در مرحله‌ی رشد تکاملی ماده است، لیکن خودش مادی نیست و آثار ماده را ندارد. این جا باید آثار ماده را بدانیم تا ببینیم در علم وجود دارد یا خیر. قبلاً

(۱۱)-/ تئوری ماتریالیستی شناخت، روزه گارودی، ترجمه‌ی عربی

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۲۰۹

باید مجدداً یادآوری کنیم که شناخت سه مرحله‌ی حسی و تخیلی و عقلی دارد. مرحله حسی شناخت در همان حالت مواجهه‌ی ارگانیزم با محیط است که در آن حال صورتی از شیء درک شده در ذهن منعکس می‌شود. مرحله‌ی خیالی شناخت پس از برطرف شدن حالت مواجهه‌ی مزبور است که اثری از حالت قبلی در ذهن باقی می‌ماند، منتها در قسمت دیگری از ذهن که خاصیت انبار و محفظه‌ی صور ادراکی دارد و نوعاً وضوح حالت قبلی را ندارد و ضمناً ممکن است از خصوصیات جهت و وضع و زمان خاص جدا شود و اصل صورت مخصوص لحاظ شود و در عین حال در اختیار خود انسان است و هر وقت بخواهد می‌تواند آن را حاضر کند. مرحله‌ی عقلی شناخت، اصل کلی شیء شناخته شده پس از تجرید از خصوصیات می‌باشد. فلاسفه پیش از صدرالمتهالین بیش تر فقط متعرض تجرد قوه‌ی عاقله و در نتیجه تجرد شناخت عقلانی می‌شدند و اساساً بحث مزبور، به تناسب بحث تجرد روح مطرح می‌شد. در بحث تجرد روح دلیل‌هایی می‌آورند که از جمله مربوط به تجرد ادراکات کلی عقلانی بود و از آن طریق می‌خواستند تجرد روح را، که طرف ادراک کلیات است، اثبات کنند. یعنی می‌گفتند مجرد به وسیله‌ی مجرد ادراک می‌شود و ظرف وجود مجرد، مجرد است. مرحوم صدرالمتهالین هم در بحث تجرد روح و هم در مباحث مربوط به عقل و عاقل و معقول متعرض جهات مختلف بحث شده و اثبات کرده است که همه‌ی قوای ادراکی باطن، مجرد از ماده هستند و شناخت ما در

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۲۱۰

هر سه مرحله‌ی حسی و خیالی و عقلی مجرد است. در شناخت حسی هم مواجهه و اثر آن بر ارگانیزم مادی است، لیکن جوهر شناخت که عارض بر ذهن است، مجرد است.

سابقاً در بحث ابصار و کیفیت عمل دیدن دو نظریه‌ی معروف وجود داشت:

- ۱- نظریه‌ی انطباق که منسوب به ارسطو و محمد بن زکریا و ابن سینا و پیروان آنان بود و می‌گفتند عدسی چشم جسمی است شفاف، اگر جسمی مقابلش قرار گیرد عکسی از آن در سطح عدسی قرار می‌گیرد و دیدن همین است.
- ۲- نظریه‌ی خروج شعاع که معتقد بود عدسی چشم جسمی است نورانی و منبع نور، همچون آتش و خورشید. از

چشم برقی برون می‌جهد و به جسم مقابلش می‌خورد و دیدن همین است. آنگاه برخی از این‌ها می‌گفتند برق مزبور مخروطی است و رأس آن در چشم و قاعده‌اش بر روی جسم مرئی قرار دارد و برخی دیگر می‌گفتند شعاع و برق مزبور استوانه‌ای است و آن سرش که بر روی جسم مرئی قرار می‌گیرد دائماً مضطرب و در حرکت است. نظریه‌ی خروج شعاع را افلاطون و جالینوس یونانی و خواجه نصیرطوسی می‌گفته‌اند. این‌ها به پیروان ارسطو و ابن سینا اعتراض می‌کردند که طبق نظریه‌ی شما جسم بزرگ چگونه در عدسی کوچک چشم، انطباق و نقش دارد. و پیروان آن‌ها در جواب می‌گفتند که جسم به صورت بسیار کوچکی در عدسی نقش می‌بندد و ما به قدرت قوه‌ی مقایسه و سنجش با اندازه‌گیری نسبت اجزای عکس با هم، خود عدسی با بدن، بدن با اجسام دیگر، اندازه‌ها و فاصله‌های شیء مرئی را معین می‌کنیم.

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۲۱۱

با تحقیقاتی که در علم طبیعی روز دربارهی نور و در کیفیت عمل دیدن شده است، می‌گویند عدسی چشم مثل عدسی دوربین عکاسی جسم شفاف و خاصی است. و شعاع مستقیم یا انعکاسی از چشم بر جسم را به داخل چشم برده و پس از عبور از قرینه و مایع واسطه و صفحہ‌ی عنبیه، داخل سوراخ مردمک می‌کند و مطابق خاصیت مخصوص عدسی‌ها (غیر از اصل شفافیت) در نقطه‌ای معین که نقطه‌ی زرد نامیده می‌شود تصویری نورانی از شیء ایجاد می‌نماید. این عقیده در بردارنده‌ی تحقیق و توضیح کافی و تأکید بر عمل عدسی است ولی در عین حال انطباق یا خروج شعاع را اساس نمی‌داند که بر سر آن اختلاف کنیم. مسأله در فعالیت خاص عدسی است. مرحوم صدرالمتألهین در بحث حقیقة الابصار از کتاب کبیر اسفار می‌گوید: به نظر ما دیدن به وسیله‌ی ایجاد یک صورتی مماثل شیء مرئی خارج است، که از عالم ملکوت نفس به طور مجرد از ماده‌ی خارجی، تحقق می‌یابد و مانند قیام فعل به فاعل، قائم به نفس است و نزد نفس حضور دارد، نه مانند قیام مقبول به قابل. (۱) وی پس از ذکر پاره‌ای از دلیل‌های نظریه‌ی انطباق می‌گوید: این دلیل، به فرض که درست باشد، دلیل این است که شیخ مرئی در چشم واقع می‌شود نه این که حقیقت عمل ابصار همین است. (۲) صدرالمتألهین اثبات می‌کند که اساساً احساس (ابصار و یا غیر ابصار) تأثیر قوای احساسی از محیط جسمانی است، و این تأثیر بدون یک ارتباط نمی‌شود، و ارتباط به صرف وضع و محاذات و بدون وساطت یک جسم

(۱) -/ اسفار، ج ۸، ص ۱۸۰

(۲) -/ همان، ص ۱۸۳

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۲۱۲

دیگر می‌شود. علاقه و ارتباط حتماً یک ربط عقلی یا پیوند حسی است ... (۱) و وقتی برهان دلالت می‌کند که رویت با حضور صورتی مجرد از ماده‌ی خارجی نزد نفس است، مدعای ما ثابت می‌شود. (۲) «احساس مطلقاً این طور نیست که حکماً می‌گویند که حس صورت محسوس را از ماده‌اش جدا کرده همراه

عوارض مخصوصش با آن برخورد می‌کند و خیال هم بیش تر تجریدش می‌کند. زیرا نقشی که در جایی انطباع یافته، محال است به جای دیگری منتقل شود، بلکه حصول ادراکات مطلقاً به این است که از طرف خداوند صورتی دیگر نورانی و ادراکی افاضه می‌شود و ادراک و شعور به وسیله‌ی آن انجام می‌شود و حس و محسوس بالفعل همان است. وجود صورت مادی عصبی نه حس است و نه محسوس، بلکه از معدّاتی است که زمینه‌ی فیض آن صورت را فراهم می‌آورد. این مطلب را ارسطو نیز در کتاب معروفش اثولوجیا گفته است. «۳»

صدرالمتألهین معتقد است قوای بدنی و اعضای آن، که همان انسان طبیعی است، سایه‌ها و نمونه‌هایی از نفس و قوای تدبیری نفس هستند که انسان نفسی اخروی برزخی می‌باشد و انسان برزخی با همه‌ی قوا و اعضایش سایه‌هایی از انسان عقلی و جهات آن می‌باشد. این بدن طبیعی و قوای آن در حقیقت سایه‌ی انسان عقلانی می‌باشد و به منزله‌ی پوست و غلاف انسان زنده‌ی آخرتی است. «۴»

و منظور از اثبات اعضا برای روح انسانی که در کلمات بزرگان فلاسفه

(۱) -/اسفار، ج ۸، ص ۱۹۹

(۲) -/همان، ص ۱۸۳

(۳) -/همان، ص ۱۸۱

(۴) -/اسفار، ج ۹، ص ۷۰

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۲۱۳

آمده، اثبات اعضای جسمانی نیست، بلکه منظور اجزای روحانی و قوای معنوی است که با لطافت روح تناسب دارد. «۱»

### دلیل تجرد شناخت

۱- یکی از خصوصیات قطعی ماده تغییر است. تعریف‌های مختلفی از ماده کرده‌اند. معمولاً می‌گویند حقیقتی است که می‌توان حداقل سه بعد اصلی طول و عرض و عمق برایش فرض کرد. شما برای یک جسم کروی کامل نیز می‌توانید طول و عرض و عمق فرض کنید. اگر ماده را شامل انرژی هم بدانیم و تبدل انرژی به همان ماده و بر عکس را از احوال دو قسم ماده بشماریم، باید تعریف دیگری برای ماده در نظر بگیریم «۲» و یا مفهوم جوهر را (یعنی ماهیتی که در وجود خارجیش استقلال دارد) به منزله‌ی جنس اعلی و سپس انرژی و سپس ماده را از انواع مترتبه‌ی جوهر بشماریم. «۳»

ماده را هر طور که تعریف کنیم و آن را با انرژی از یک اصل حساب کنیم یا نه، چیزی که مسلم است این است که ماده تغیر دارد. یک سیب بر درخت یا یک سنگ یا بدن حیوان یا انسان، همه در تغییرند. تندی و کندی در تغییر آنها جریان دارد، یکی زودتر و یکی دیرتر، لیکن اصل تغییر مسلم است.

ولی مفاهیم ادراکی کلی ذهن ما و همچنین صور جزئی ادراکی ما هیچ‌گونه تغییری ندارند. یک مفهوم کلی را که سالیان پیش فهمیده و در

(۱) - / اسفار، ج ۸، ص ۳۱۳

(۲) - / منظور، ماده‌ی فیزیکی، یعنی جسم است

(۳) - / چنان‌که علامه طباطبائی رحمه الله در نهایت الحکمة این طور نظر داده و سپس سفارش به تأمل نموده است

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۲۱۴

ذهن ضبطش کرده‌ایم، و یا تصویری که از خیابان و بیابان خاصی از سال‌های پیش نزد خود داریم، هرگز تغییر نکرده و به همان صورت باقی است. حتی خود آن شیء مادی (خیابان و بیابان) تغییر می‌کند ولی صورت‌های ذهنی آن‌ها ثابت هستند. اگر صور ذهنی خاصیت انعکاسی مادی ذهن بودند، باید همچون تصویر در آئینه تابع شیء مقابل آن باشند.

اگر يك نخ، ده سانتیمتری را در برابر آئینه قرار دهید، عکسی با قطع معین در آئینه جلوه می‌کند و اگر نخ را کوتاه کنید، عکس آئینه هم از اندازه‌ای که داشت کوتاه‌تر می‌شود. این خود دلیل قاطع بر عدم تغییر صور ذهنی و مجرد آن‌ها می‌باشد.

مگر این که بگوییم ممکن است ماده و يك شیء مادی‌ای باشد که تغییر نکند و ثابت باشد، آن وقت دیگر برایمان فرق نمی‌کند و مرز مجرد و ماده برداشته می‌شود. مجرد هم همین است: ثابت و لا یتغیر. به علاوه این که هیچ ماده‌ای نداریم که تغییر نکند. حتی یاخته‌های ادراکی مغز، که غالب محققین فیزیولوژی معاصر معتقد به عدم مرگ و میر آن‌ها هستند، باز هم تغییرات ظاهری، که معمول تغذیه و غیره است، دارند.

این استدلال قطعی است و هیچ ارتباطی به نظریات مختلف و تئوری‌های گوناگون مربوط به حافظه ندارد. می‌خواهید نظریه‌ی برخی فلاسفه‌ی یونان باستان را بگویید که: تصویری از شیء ادراک شده در مغز باقی می‌ماند، و یا سخن دکارت را باور کنید که: تأثیرات ابتدایی، شیارهایی در مغز ایجاد می‌کند و هر وقت روح در آن شیارها عبور کند، تأثیر مشابهی ایجاد می‌کند، و یا سخن مادیین را که: عین ادراکات اولیه هیچ‌گاه حفظ نمی‌شود و ادراک عبارت از فعالیت اعصاب است و اعصاب دربارہ‌ی يك شیء فعالیت مدام ندارد و هر لحظه متوجه شیء خاصی

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۲۱۵

است. پس در حال غفلت و عدم توجه، خاطره‌ی ادراکی به صورت يك امر ادراکی وجود ندارد و فقط اثری که از ادراک اولی در يك نقطه‌ی مخصوص مغز باقی است، هرگاه در اثر عامل خارجی تحریک شد اعصاب دوباره فعالیت نموده همان ادراک را مجدداً تولید می‌کند؛ نظیر نوار ضبط صوت یا ضبط تصویر.

بالاخره حافظه را هر طور که تحقیق یا توجیه کنید، ما مفاهیم و صور ادراکی را به طور ثابت می‌یابیم؛ راست یا دروغ، غلط یا درست، علمی یا تخیلی، به هر حال این چیزی است که می‌یابیم. این دریافت شده ثابت در کجا بود و در کجا هست.

صحبت از بیماری حافظه و یا ذاکره که در اثر خستگی اعصاب و یا برخی امراض، و یا ضربه‌ی ناگهانی به وجود

می‌آید نیز نمی‌تواند دلیل ما را سست کند. این بحث‌ها فقط می‌رساند که اعصاب نیز دخالت دارند. ما هم می‌پذیریم که بالاخره اعصاب، عوامل و ابزار ادراک‌اند و ضعف و قوت ابزار دخالت در ادراک دارد و می‌بینیم که برخی داروها برای تقویت حافظه یا ذاکره نیز مؤثر است، لیکن سخن اینجاست که مفاهیم و صور ثابتی که می‌بینیم کجا هستند و چگونه هستند؟ بالاخره مادی نیستند و گرنه متغیر بودند. حافظه هم که ماده نیست، ولی مادی است، در ارتباط با ماده‌ی حامل آن تغییر می‌کند. البته ممکن است بیماری‌ها و خستگی‌ها را کلاً مربوط به قوه‌ی ذاکره بدانیم نه حافظه، همان‌طور که برگسون معتقد است «۱» و یادآوری بسیاری از مسائل فراموش شده که در شرایط استثنایی، چون هیپنوتیزم و حالت برخی از استعمال‌کنندگان برخی از مواد مخدر و حالت اشراف به مرگ (و سپس نجات از آن حالت)، اتفاق می‌افتد نیز دلیل

(۱) - / سیر حکمت در اروپا

فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۲۱۶

همین مطلب است از حضرت علی علیه السلام هم نقل است که درباره‌ی محضر می‌فرماید: **یفکر فیم افنی عمره و فیم انهب دهره**. یعنی در این فکر می‌کند که عمرش را در چه راهی سپری کرده است.

۲- یکی از خصوصیات دیگر ماده مسأله‌ی دخالت اندازه و تقدیر است. هر اندازه و مقداری فقط بر همان مقدار قابل انطباق است. بزرگ بر کوچک و بر عکس هرگز انطباق ندارد. هرگز اتاق ۴\*۳ را با فرش ۱\*۲ نمی‌توان پوشاند، ولی در صور ادراکی ذهنی این‌طور نیست.

حالا ما به ادراکات عقلی، که یک مفهوم کلی وسیله‌ی ادراک موارد و افراد بسیار زیادی است، و بسیاری از افراد ذاتی مفهوم را چه بسا در همان حالت ادراک کلی مورد توجه قرار می‌دهیم، کار نداریم؛ حتی در ادراکات جزئی، که اصطلاحاً خیالی خوانده می‌شود، اگر به خوبی دقیق شویم سازش نداشتن آنان را با خصوصیت تقدیر می‌بینیم. شما یک منظره‌ی وسیع یک کیلومتر در یک کیلومتر را مشاهده می‌کنید و همه‌ی خصوصیات این منظره را در نظر می‌گیرید. جویبارها، درخت‌ها، سبزه‌زارها و ... و یا یک خیابان دراز را با همه‌ی مغازه‌ها و جوی‌ها و درخت‌ها و دکه‌های کنار خیابان دقیقاً می‌بینید.

شما امثال این منظره‌ها را زیاد دیده‌اید. همه‌ی این منظره‌ها در ذهن شما بایگانی هستند. این تصاویر به این بزرگی در کجا هستند. می‌توانیم بگوییم منظره‌های به این عظمت با همان صورت در یاخته‌های مغزی شما موجود است؟ مغز و همه‌ی هیكل شما جز مقدار کمی از آن بیابان یا خیابان بزرگ نمی‌باشد ولی شما همه‌ی آن منظره‌های بزرگ را می‌بینید. و گفتیم که یکی از خصوصیات قطعی ماده عدم امکان تطبیق کوچک و بزرگ است. ولی این جا همه‌ی آن مناظر بزرگ را در ذهن دریافت می‌کنیم و این

فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۲۱۷

خود دلیل این است که شناخت مادی نیست. اگر بگویید مغز ما و هیكل ما را نباید این‌طور دید بلکه شما حساب



کنید که چقدر یاخته داریم و هر یاخته‌ای قدری از تصویر و منظره را در خود قرار می‌دهد. آیا میلیاردها یاخته نمی‌توانند عکس این مناظره را در خود جای دهند؟

ولی این توجیه به هیچ وجه صحیح نیست، مگر اندازه‌ی یاخته چقدر است؟ اگر می‌خواهید در این طرف محاسبه یاخته‌ها را حساب کنید و در آن طرف هم مولکول‌ها و ذرات اتم زمین و آب و گیاه را حساب کنید.

ضمناً توجه کنید که کلمه‌ی «عکس» ممکن است عمق مشکل را از یاد ببرد. این کلمه مطلب را همچون صحنه‌های وسیعی که بر روی کاغذ عکاسی در قطع ۴\*۳ به طور دقیق دیده می‌شوند ترسیم می‌کند، با این که مشکل چیز دیگری است، در کاغذ عکاسی هم منظره با آن وسعت روی کاغذ نیامده است.

ما با کمک قوه‌ی سنجش اندازه و فواصل اشیایی که در عکس ترسیم شده‌اند درک می‌کنیم. یعنی آن‌جا هم همین قوه‌ی خیال است که کار می‌کند و عظمت و اندازه‌های تصویر را به طور واقعی درک می‌کند.

و بنا به آن‌چه گفته شد حتماً شناخت خیالی مجرد است و مادی نمی‌باشد. با این که شناخت خیالی جزئی است و همان شیء موجود خارجی را با همه خصوصیات در ذهن جا می‌دهد، ولی شناخت عقلی يك شناخت کلی است و اصلاً به آن صورت کلی با حذف خصوصیات در خارج وجود ندارد و در عین حال وسیله درک میلیون‌ها فرد می‌باشد.

**۳-** تصور مقدار؟ در ادراکات مقداری که اصطلاحاً کم متصل خوانده می‌شوند دقت کنید. این امور به آن طور که در ذهن درک می‌شوند در خارج وجود ندارند و اساساً امکان ندارد که در عالم ماده وجود پیدا کنند.

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۲۱۸

توضیح این که سطح که یکی از مقادیر هندسی است عبارت است از يك واحد دو بعدی (طول و عرض دار) متصل و دارای امتداد پیوسته. و خط عبارت است از يك واحد يك بعدی (طولی فقط) متصل و یا امتدادی پیوسته. اقسام خطوط از مستقیم و منحنی و منکسر، و اقسام سطوح از دایره و مربع و مستطیل و غیره همگی به طور واحد متصل و پیوسته در ذهن ما هستند، با این که در خارج ذهن اساساً سطح و خط پیوسته نداریم؛ زیرا سطح و خط عارض بر جسم هستند و جسم از ذراتی بسیار ریز تشکیل شده است که از يك دیگر فاصله دارند و اگر فاصله‌ها را بردارند اجسام به حدی کوچک می‌شوند که جسمی به اندازه‌ی يك انسان شاید به زحمت به چشم دیده شود. نقطه هم که اساساً مقدار ندارد، باز همین حکم را دارد، يك واحد هیچ بعدی مادی در خارج نداریم لیکن در ذهن درک می‌شود.

این ادراکات به هیچ وجه عارض ماده نمی‌شوند؛ نه ماده خارجی و نه ماده مغزی. زیرا همان‌طور که گفتیم ماده از ذرات ریز از هم جدا تشکیل شده است.

این است که در عبارتی که در بحث آغاز شناخت نقل کردیم «فیلیسین شاله» می‌گوید اشکال هندسی را ذهن در فضای موهومی که شبیه مکان محسوس است و عین آن نیست رسم می‌کند... و بنا به آن‌چه گفته شد این ادراکات در لامکان هستند، یعنی مجرد می‌باشند.

**۴-** عدم تقسیم. ماده فیزیکی جسمانی را هر طور تعریف کنیم این قطعی است که یکی از خواص اولیه‌اش قابلیت

انقسام می باشد. همین کاغذ تقسیم می شود، مواد رنگی روی آن نیز همین طور، ذرات اولیه جهان نیز همین طور. در قدیم عده ای بودند که می گفته اند اجزای اولیه ی جهان

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۲۱۹

قابل تقسیم نیستند. پایه های اولیه و سنگ های زیرین این عالم را اجزاء لا یتجزی می دانستند، همه ی اهل تحقیق این عقیده را رد کردند. جزء یک جسم هر قدر هم که کوچک باشد بالاخره چون جسم می باشد بالا و پایین و راست و چپ دارد، یعنی یک قسمتش بالا و قسمت دیگرش پایین قرار دارد. و اگر ذره دیگری را روی آن قرار دهند به قسمت بالای آن برخورد و تماس پیدا می کند نه به قسمت زیر آن.

و بنابراین قابلیت تقسیم را به هیچ وجه نمی توان از ماده گرفت. البته سه گونه تقسیم تصور می شود. تقسیم خارجی، تقسیم وهمی، تقسیم عقلی. منظور از تقسیم خارجی این است که واقعاً جسم خارجی را ذره ذره کنیم. این تقسیم عملاً مربوط به حوصله و کار ماست، هر قدر حوصله داشته باشیم می توانیم عمل تقسیم را انجام دهیم. تقسیم وهمی یک عمل ذهنی است. وقتی از تقسیم خارجی خسته شدیم و حوصله مان سر رفت در ذهن خودمان به زیج می نشینیم و در عالم ذهن عمل تقسیم را ادامه می دهیم و به هر جزء که رسیدیم می گوئیم آن هم دو قسمت شود ... ولی به جایی می رسیم که حوصله و همیمان نیز تمام می شود و آن جاست که دست به یک تقسیم عقلی می زنیم، یعنی در سطح کلی. می گوئیم هر جزء از اجزای این جسم به هر حال چون جسم است بالا و پایین و این طرف و آن طرف دارد و بنابراین قابل تقسیم می باشد و با همین عمل تقسیم کلی که کار قوه ی عاقله است قوه ی عضلاتی و قوه ی واهمه خود را از شر زحمات تقسیم های جزئی خلاص می کنیم.

ولی شناخت به هیچ وجه قابل تقسیم نیست. یک مفهوم کلی علمی و یا یک تصویر خیالی جزئی را نمی توان تقسیم نمود. ممکن است تصور کنید چطور نمی توان تقسیم نمود؟ ما یک تصویر وسیعی از گردشگاه

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۲۲۰

خاصی را در نظر می گیریم که دارای قسمت های گوناگونی است، آیا صحنه ی به این بزرگی و عظمت، چپ و راست و شمال و جنوب ندارد؟! ما آن را تقسیم می کنیم و می گوئیم این طرف راست تصویر و این هم طرف چپ تصویر. و احکامی برای هر یک ذکر می کنیم و فی المثل می گوئیم طرف راست این تصویر زیباتر از طرف چپ آن است، پس قابل تقسیم می باشد ...

لیکن از معنای تقسیم غفلت کرده اید. اگر تصویر مزبور را تقسیم کنید دیگر نباید یک تصویر واحدی داشته باشید، چون دو نیمه شد، حالا آیا این طور است؟ شما دیگر یک تصویر واحدی در ذهن خود ندارید؟ اگر همین ورق کاغذ را دو پاره کنید دیگر یک ورق کاغذ ندارید؛ دو تا نیم ورق دارید. ولی اگر تصویر ذهنی خود را (به خیال خود) می خواهید دو پاره کنید اصل تصویر واحد کلی تقسیم نمی شود. او همچنان سر جای خود باقی است. و اینک شما سه تصویر دارید یک تصویر از مجموع منظره و دو تا هم از دو طرف منظره.

این توضیح به خوبی می رساند که شناخت (کلی یا جزئی) خاصیت ماده را ندارد و حتماً یک پدیده ی مجرد

می باشد. (دقت کنید).

مطالب گفته شده به خوبی می‌رساند که شناخت امری مجرد است و عوارض ماده را ندارد. نمی‌توان در این مطالب اشکال نمود که این‌ها مانع ماده بودن شناخت است، نه مادی بودن و تعلق به ماده داشتن. می‌توان گفت: شناخت، ماده نیست، مجرد هم نیست. مادی است یعنی تعلق به ماده دارد، آن هم ماده‌ای لطیف و در سطح بالا یعنی یاخته‌های مغز ...

ولی این اشکال درست نیست. حتی چیزهایی مانند جاذبه و دافعه هم

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۲۲۱

که متعلق به ماده هستند نیز به تبع خود جسم تقسیم می‌شوند. مگر این که منظور تان یک جور تعلق تدبیری مانند تعلق روح به بدن باشد و این همان تجرد است. روح مجرد هم این طور به بدن تعلق دارد. دلیل‌های گذشته همان‌طور که تجرد شناخت را اثبات می‌کند، تجرد نیروی ادراکی یعنی قوه مدرکه را نیز اثبات می‌کند. ماده نمی‌تواند این ادراکات مجرد را در خود جای دهد، مجرد در ماده نمی‌گنجد. دوباره دلیل‌های مزبور را دقیقاً مطالعه فرمایید. البته تجرد قوه‌ی مدرکه و اثبات یک روح مجرد دلیل‌های دیگری نیز دارد که در بحث از خصوصیات نفس انسانی باید مورد توجه قرار گیرد.

ماتریالیست‌ها معتقدند: در جهان هستی جز ماده چیز دیگری نیست.

ماده هم همواره در حرکت تکاملی است؛ همه‌ی اجزاء ماده در یک دیگر تأثیر و تأثر متقابل دارند. ماده هم سه شکل وجودی حرکت و زمان و مکان را دارا می‌باشد و هیچ موجودی (/ ماده) بدون این خصوصیات، تحقق ندارد و به قول انگلس حرکت شیوه‌ی موجودات ماده است. هیچ‌گاه و در هیچ مکان ماده بدون حرکت وجود نداشته است و وجود هم نخواهد داشت ...

ماده بدون حرکت درست همان قدر غیر قابل تصور است که حرکت بدون ماده. «۱»

لنین هم خاطر نشان می‌سازد که: «در جهان هیچ چیز، به جز ماده‌ی در حال حرکت، وجود ندارد و ماده‌ی در حال حرکت، به جز در مکان و زمان، نمی‌تواند حرکت کند». «... هر جسم مادی دارای سه بعد است. عرض و

(۱) - آنتی دورینگ، فصل تکوین، فیزیک، شیمی، به قلم انگلس

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۲۲۲

طول و ارتفاع و این خصوصیت مکانی جسم است. زمان فقط دارای یک اندازه‌گیری است ... از گذشته به آینده. زمان برگشت‌ناپذیر است. «۱»

و بنابراین با توجه به دلیل‌های یاد شده باید وجود هر گونه شناختی را انکار کنند مگر این که با شهامت اعتراف کنند که موجود منحصر به ماده و مادی نمی‌باشد.

دلیل‌های مزبور هیچ‌گونه مجامله و مسامحه را نمی‌پذیرد. احياناً به عنوان یک تساهل می‌گویند: «با این که شعور

بستگی به جریانات فیزیولوژیکی و مادی معینی دارد ولی آن را نباید در زمره‌ی این جریانات به شمار آورد. فکر از ماده و مغز انفکاک‌ناپذیر است، اما نمی‌توان آن را همانند ماده دانست. به گفته‌ی لنین هرگاه فکر را مادی بنامیم، گامی برای اختلاط ماتریالیسم و ایده‌الیسم برداشته‌ایم. گامی است که اشتباه‌آمیز است. فکر صورت اشیاء و پدیده‌های جهان است، ولی نه صورت مادی، بلکه صورت معنوی، ایده‌ای. فکر عکس برداری ساده واقعیت نیست ...

مارکس می‌گوید فکر یا هر چیز معنوی عبارت از چیز مادی است که در مغز انسان جای می‌گیرد و به صورت معنوی درمی‌آید. «۲»

دیگری می‌گوید: گرچه تفکر صفت اختصاصی مغز است ولی به هیچ وجه خود ماده مخصوصی نیست؛ زیرا اگر تفکر خود نوعی از ماده بود فرق بین ماده و تفکر وجود نداشت. «۳»  
این گونه عقاید «لیک موشی» «۴» برای گریز از اعتراف به واقعیت است.

(۱) -/ اصول فلسفه‌ی مارکسیسم، تألیف آفاناسیف، ص ۴۱

(۲) -/ همان، ص ۴۶

(۳) -/ مبانی فلسفه علمی به قلم مهدی سام، ص ۲۶

(۴) -/ گربه شیر است در گرفتن موش لیک موش است در مصاف پلنگ

یعنی فرار از واقعیت خود فکر، و بحث از نسبت آن با چیزهای دیگر

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۲۲۳

این همان بن بست ماتریالیست‌ها در مسأله‌ی تحقیق از ماهیت شناخت می‌باشد، از طرفی وجود را منحصر در ماده می‌دانند و مجرد را نمی‌پذیرند، و از طرفی نمی‌توانند مادی بودن فکر را توجیه کنند. «لنین» اعتقاد به تراوش فکر از مغز را، همانند تراوش صفرا از کبد، اعتقادی عامیانه توصیف می‌کند. «۱» «احساس، ادراک، تصور، فکر، اموری هستند که نمی‌توان آن‌ها را دید یا شنید یا بویید یا لمس کرد ... فکر را نمی‌توان در زمان و مکان و به وسیله جدیدترین میکروسکوپ‌ها دید ... فکر مانند اجسام مادی دارای خواص فیزیکی نیست.» «۲»

گاهی می‌گویند ادراک حالت درونی ماده است، و گاهی، انعکاس جهان خارج در مغز است. و گاهی، ادراک همان طبیعت است که در ذهن انسان از خودش آگاه می‌شود ... این‌ها و مانند این‌ها که مارکسیست‌ها در برخوردهایشان می‌گویند، چیزی جز ادبیات شاعرانه نیست. که برای فرار از مشکلات و از بررسی عمیق مسأله، به ابهام ادبیات پناه می‌برند. ما از این که ابزار فکر یک سلسله عوامل مادی هستند غفلت نداریم و حتی بر خلاف فرار وحشت‌انگیز آن‌ها «۳» معتقدیم که عمل مزبور در مکان و زمان قرار دارد، ولی هنگامی که با زمینه‌ها و ابزار یاد شده فکر تولد می‌یابد دیگر ماده و عوارض ماده کنار می‌روند و فکر، از علائق مادیت آزد شده، تجرد می‌یابد.

قبلاً گفتیم که برای اثبات تجرد قوه‌ی ادراکی - روح - علاوه بر آن چه این

(۱) - / ماتریالیسم و آپریسم انتقادی. به نقل «المادیة والمذهب التجریبی النقدي»

(۲) - / ماتریالیسم دیالکتیکی، به قلم گروهی از دانشمندان شوروی

(۳) - / و بر خلاف نظریه‌ی برخی روان‌شناسان که می‌گویند امور ذهنی مکانی نیستند زیرا نمی‌توان برایشان نقطه‌ی خاصی از مغز را به عنوان مکان معین کرد، لیکن زمانی هستند، زیرا پیدایش و از بین رفتن آن‌ها احتیاج به وقت و زمان دارد. یعنی فکر نیمه مادی است، مکان ندارد لیکن زمان دارد، این‌ها هیچ‌کدام جواب آن دلیل‌های مجرد نمی‌شوند

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۲۲۴

جا در ارتباط با شناخت گفته شد، می‌توان راه‌های دیگری را هم ذکر کرد که خود محل دیگری دارد، لیکن در ارتباط با ادراکات و شناخت می‌توان از راه روان‌شناسی نیز استدلال نمود. به این بیان: ما همه‌ی ادراکات و اعمال ذهن و عواطف و حواس را به خود نسبت می‌دهیم، پس نفس چیزی است برتر از این‌ها و این‌ها سایه‌ها و تراوشات نفس هستند، نه خود نفس که معمولاً بسیاری ماتریالیست‌ها در برخورد هایشان می‌گویند و روح را چیزی جز همین ادراکات و حالات روانی، نمی‌دانند. از طرفی همواره خود را یک موجود واحد می‌دانیم، نه مجموع مرکب (از ادراکات و اعمال روانی) و خود را ثابت و عین خود گذشته می‌یابیم. این دریافت‌های وجدانی (نسبت ادراکات و حالات روانی به خود، وحدت و عینیت) به‌خوبی ثابت می‌کند که ذات و روح ما چیزی غیر از این یاخته‌های ظاهر و باطن جسم و غیر از ادراکات و عواطف روانی است.

البته همان‌طور که گفتیم بحث ما فعلاً فقط در مجرد علم می‌باشد و نه مجرد عالم، که آن خود بحث مستقلی می‌باشد. لیکن این مقدار در این جا ثابت شد که چون شناخت مجرد است، حتماً ظرف آن نیز مجرد می‌باشد، و ما عین ادراکات نیستیم، بلکه ادراکات عمل ما هستند و یک واحد حقیقی هستیم نه یاخته‌های مادی که اگر روح پیوند دهند نباشد از یک دیگر جدا هستند.

و طبق نظریه‌ی تکاملی مرحوم صدرالمتألهین روح در ابتدا جسمانی و مادی است (جسمانیة الحدوث) و تدریجاً در تداوم حرکت تکاملی خویش مجرد می‌شود و این با اولین حالت تجردی است که در مراحل آگاهی (شناخت) و عاطفه به انسان دست می‌دهد، و همین‌طور در تجرد پیش می‌رود تا به کلی مجرد می‌شود و دیگر نیازی به این بدن ندارد.

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۲۲۵

همچون سببی که چون برسد دیگر به درخت نیاز ندارد و اگر آن را نچینند خود به روی زمین می‌افتد، و آنگاه روح مجرد می‌ماند و محتوایش از علم و ملکات. حافظ حکیم، همین تجرد علم و ثبات آن را، می‌گوید:

گوهر معرفت اندوز که با خود ببری      که نصیب دگران است نصاب زر و سیم

#### حدود علم

بحث درباره اهمیت علم، بحثی زائد است. به قول ارنست رنان (متوفی ۱۸۹۲): «سعی در نشان دادن جنبه‌ی قدس

علم، امری است بیهوده، زیرا که فقط کسانی می‌توانند در آن تردید کنند که اصلاً منکر مقدسات باشند». «۱» هر گاه که کسی بحث از قداست علم می‌کند، همه‌ی مستمعین آن را تکراری و غیره مفید محسوب می‌دارند. بحثی که هست این است که علم تا کجا می‌رود؟ یعنی تا کجا قدرت رفتن دارد؟ دایره‌ی شناخت انسانی تا کجا کشیده شده است؟ عده‌ای معتقدند: شناخت فکری انسان فقط در محدوده‌ی ظواهر و فنومن‌هاست و در مسائل عقلی و ماوراء طبیعت فقط باید شهود و اشراق را به کار گرفت. علم نمی‌تواند از دایره حوادث و ظواهر و عوارض، یعنی پدیدارها، خواه خارجی و خواه درونی، اعم از مادی و معنوی، تجاوز کند و از سر حد نفسانیات و جهان، قدم فراتر نهد. ماوراء طبیعت قلمرو امور غیر قابل تحقیق است. درباره‌ی امور مربوط به آن قلمرو تنها می‌توان اظهار عقیده و رأی کرد. اما بیان حقیقی علمی در باب آن‌ها میسر نیست.

(۱) -/ به نقل فیلیسین شاله فرانسوی در کتاب «فلسفه علمی»، ص ۲۳۶

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۲۲۶

«یکی از علائم مطمئن تربیت نیکوی فلسفی و داشتن فرهنگ حقیقی، همانا دانستن موارد صحیح استعمال کلمات من می‌دانم و معتقدم که می‌دانم و یقین دارم، است. با وجود آن‌چه گذشت اگر بعضی از مسائل مربوط به مابعدالطبیعه روزی راه حلی یافت که معقول عام باشد همه‌ی این موفقیت در پرتو به کار بستن روشی است که اساس آن نفسانی خواهد بود و آن عبارت است از تفکر عمیق و شهود و ادراک مستقیم عالم واقع. فلسفه‌ی اولی را اگر با این نظر مطالعه کنیم نوعی روان‌شناسی خواهد بود، بسیار عمیق. و با این نحو، فلسفه اولی اگر خود علم نیست لاقلاً به یکی از علوم منسوب می‌شود». «۱»

غیر از فیلیسین شاله کسان دیگری نیز، چه از حسیون مانند «اگوست کنت» فرانسوی و چه از عقلیون مانند «کانت» آلمانی، همین عقیده را دارند. به عقیده‌ی این‌ها: «علوم طبیعی چون فیزیک و پزشکی و زیست‌شناسی و شیمی و سایر علوم تجربی معتبرند، زیرا در حدود کار علم قدم برمی‌دارند. روان‌شناسی هم از این جهت که در زمان ما علماء روان‌شناس کاری به واقعیت روح و مانند آن نداشته، عوارض و حالات نفسانی را مورد توجه قرار می‌دهند و آن‌ها محسوس به حس باطن هستند در محدوده‌ی علم قرار دارد. ریاضیات چون درباره مفاهیمی بحث می‌کند که اگر چه محسوس نیستند، منشأ حسی دارند و احکامش در عمل اثبات می‌شود در همین محدوده قرار دارد. لیکن کلیه مباحث مربوط به ماوراء ظواهر چه در جهان طبیعت، چون بحث از حقیقت جوهر و عرض و

(۱) -/ فلسفه‌ی علمی، به قلم فیلیسین شاله، ترجمه‌ی یحیی مهدوی، ص ۲۳۷. با دقت در عبارت فیلیسین شاله به‌خوبی معلوم است که منظور از تفکر عمیق (اگر

درست ترجمه شده باشد) همان شهود و به تعبیر دیگر ادراک مستقیم است

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۲۲۷

مقولات ماهوی، و چه در ماوراء طبیعت، چون بحث از خدا و مجردات، و چه در قوانین حاکم بر جهان هستی،

چون مقولات فلسفی، به این جهت که خارج از محدوده‌ی واقعی شناخت فکری انسان هستند، اعتباری ندارند و از محدوده‌ی کار علم خارج می‌باشند.

با این بیان به خوبی روشن می‌شود که در این مکتب فلسفه‌ای ارزش دارد که فقط در ظواهر بحث کند، یعنی در حد رابطه دادن علوم با یکدیگر.

راه حسیون خیلی روشن و صریح است، زیرا آن‌ها از طرفی همه‌ی ادراکات را حسی می‌دانند و از طرفی می‌دانند که کار حواس محدود است و همه چیز را درک نمی‌کند. آگوست کنت فرانسوی می‌گوید: «تاریخ بشر از نظر تفکر سه دوره داشته است: مرحله‌ی افسانه و خیال، مرحله عقل و فلسفه، مرحله علم و حس. اولی در دوران جاهلیت و توحش بشر بوده است. از ویژگی‌های این دوره، خیال بافی‌های تعدد خدایان است که هر چیزی را به رب النوع و خدای جداگانه و ارواح خیر و شر نسبت می‌داده‌اند. در مرحله‌ی دوم روش توجیه‌های فلسفی و بیان قوای باطنی انسان به عنوان مبداء امور و علیت آن‌ها مورد توجه بشر قرار گرفت. این روش هم، که متکی به روش عقلانی بود، باطل است. انسان در مرحله‌ی سوم فقط روابط اشیاء محسوس را مورد توجه قرار داد و مجهول خود را در نفس حوادث روشن طبیعت یافت و در این مرحله است که نظریات انسان جنبه‌ی ثبوتی و تحقیقی پیدا کرد». اصطلاح فلسفه‌ی پوزیتیویسم که از آگوست کنت به یادگار مانده است به همین معنی است. او خود را مبتکر این فلسفه‌ی تحقیقی می‌داند و همگان را دعوت به پیروی از این روش می‌نماید و معتقد است: «کسانی که

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۲۲۸

در این زمان به روش دو مرحله پیشین کار می‌کنند انسان‌های عقب افتاده هستند!» (۱) دیگر از روسای این مکتب «سن سیمون» می‌باشد. این‌ها و اصولاً همه‌ی پوزیتیویست‌ها معتقد به اصالت پدیده هستند (هرچه هست عین پدیدارهاست و نباید ذات و پدیدار را از هم جدا کرد. ما اساساً هیچ راهی به ذات نداریم) و معتقد به اصالت وجود هستند (اصالت وجود معناهای متعددی دارد. اشتباه به نظریه‌ی فلسفه‌ی اسلامی در اصالت وجود نشود.

این جا منظور این است که چیزی را می‌پذیرند که تجربه، آن را در صحنه‌ی وجود بپذیرد نه کلیاتی که مصادیق واقعیش را نتوانیم با تجربه ببینیم).

این‌ها معتقد به وحدت روش بنیادی علمی بوده، همه‌ی اصول تحصیل شناخت معتبر را یکی می‌دانند، هرچند به طریق مختلفی بیان شود. و به هر حال طبق دو اصل اول، معیارهای ارزشی و قضاوت‌های ارزشی بر اساس حسن و قبح را نیز منکرند.

نوپوزیتیویست‌های جدید نیز بر همین اساس، فلسفه‌ی تعقلی را مردود دانستند و علم را محدود به ظواهر دانستند که امکان تجربه دارد و به همین جهت هم غالباً ماتریالیست هستند. مکتب نئوپوزیتیویستی که یگانه دستاورد واقعی جنبش تجربه‌گرایی معاصر به شمار می‌رود به پوزیتیویسم کلاسیک «کونت و میل» و پس از آن به «امپریسم» یا تجربه‌گرایی انگلستان در سده‌ی هجدهم باز می‌گردد.

این مکتب از یک حلقه‌ی درس (سمینار) «موریتس اشلیک»، آغاز به کار کرد و در سال ۱۹۲۹ زیر نام «دائرة‌ی وین»

(۱) - / سیر حکمت در اروپا

## فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۲۲۹

رشته‌ی قابل توجهی از کنگره‌ها در سال ۲۹ و ۳۰ و ۳۴ و ۳۵ تا ۳۹ م در کشورهای مختلف اروپا در بزرگداشت آن تشکیل یافت. ولی سپس قدری رو به ضعف نهاد ... لیکن همچنان با اهمیت بسزایی باقی ماند و هنوز هم یکی از مکتب‌های مهم فلسفه معاصر به‌شمار می‌رود. نمایندگان اصلی آن همه آلمانی‌اند و در ردیف نخست باید از کارناب (متوفی ۱۹۷۰) نام برد.

هانز رایسنباخ نیز در کنار وی قرار دارد.

بیرون از آلمان، نوپوزیتیویسم تنها در انگلستان نفوذ بسیاری به دست آورد. از جمله رهبران این مکتب لودویگ ویتگنشتاین (متوفی ۱۹۵۱) شاگرد و دوست راسل می‌باشد. نامبرده در دوران زندگی تنها یک کتاب فلسفی منتشر کرد رساله‌ی (منطقی فلسفی). پس از مرگش شاگردانش اثر مهم دیگری از وی با عنوان پژوهش‌های فلسفی منتشر کردند.

ویتگنشتاین تصریح می‌کرد که واقعیت فقط به وسیله دانش‌های طبیعی قابل تحقیق است، فلسفه نمی‌تواند اصول نظریات باشد و فقط یک فعالیت است. وی از آن‌جا که تحقیقات در غیر دانش‌های طبیعی را خارج از حدود علم می‌دانست درباره‌ی زبان هم (در برابر نظریات مختلفی چون مبنا بودن نیازهای اجتماعی و یا وضع و قرارداد رهبریت قبیله‌ای و غیره و درباره‌ی نوع اشارت زبان و عمق و صحت اشارات عقلانی مفاهیم) نتوانست یک تحلیل منطقی به دست بدهد. از طرفی همه‌ی پرسش‌ها فلسفی را نیز به تحلیل منطقی خویش درباره‌ی زبان - که معتقد بود انسان نمی‌تواند به نحوی با معنی درباره‌ی زبان سخن بگوید - برمی‌گرداند و در نتیجه همه‌ی مسائل فلسفی را یک سلسله مسائل دروغین منطقی تصویر می‌نماید. نامبرده در رساله‌ی «منطقی - فلسفی»

## فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۲۳۰

خویش با تأکید بر این که بیانات خود وی نیز هیچ‌گونه معنایی ندارند، می‌گوید: «از آن‌چه نمی‌توان سخن گفت باید درباره‌ی آن سکوت کرد».

نوپوزیتیویستها معتقد بودند که منطق خصلت پس از تجربه دارد یعنی تعمیم دهنده امور مشاهده و محسوس است. در برابر «کانت» که مفاهیم و قوانینی پیش از تجربه نیز قائل می‌باشد و قبلاً در بحث آغاز شناخت اشاره کردیم، البته نوپوزیتیویستها تقریباً موضعی میانه گرفته، گفتند منطق، قانون‌هایی با خصلت پیش از تجربه و مستقل از تجربه دارد، لیکن بالاخره فائده‌ای جدا و بیش از مفاد تجربه ندارد. قوانین مزبور چیزی نمی‌گویند و فقط قواعدی دستوری را نشان می‌دهند که خاصیتشان این است که محصولات تجربی آسان‌تر به عمل آیند. منطق از قواعدی ترکیبی، طبق اصولی بی‌دلیل، تشکیل شده است و نتایج آن‌ها هم باید پذیرفته شوند، لیکن بنیاد آن‌ها صرفاً فرض



کانت آلمانی نیز، با این که عقلی است و مفاهیم ماقبل التجربه را قبول دارد، در عین حال مسائل عقلی صرف را خارج از محدوده‌ی قدرت شناخت می‌داند. نامبرده حس تنها را نیز قادر به کشف حقیقت نمی‌داند. وی معتقد است عقل و حس با هم می‌توانند چیزی را کشف کنند. حس چیزهایی را احساس می‌کند و عقل آن را در قالب ذهنی پیش ساخته می‌ریزد و تبیین می‌کند. طبیعیات معتبرند زیرا محصول حس و عقل هر دو می‌باشند. ریاضیات هم که غیر حسی هستند معتبرند بدین جهت که فرضیه‌های خود ذهن هستند و ذهن حق دارد چیزی بسازد و در ساخته‌ی خویش حکم صادر نماید. ولی فلسفه اولی نه فرض پیش ساخته ذهن و

(۱)-/فلسفه‌ی معاصر اروپایی، به قلم بوخنسکی، ترجمه‌ی دکتر خراسانی

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۲۳۱

مخلوق خود او هستند تا بگوئیم قضاوت ذهن در مخلوقات خودش می‌باشد و نه چون طبیعیات محسوس می‌باشد. ولی دکارت فرانسوی و پیروانش - از عقلیون - از آن جا که معتقد به تصورات ذهنی مستقل می‌باشند، قضاوت در ماوراء محسوسات را نیز می‌پذیرند.

برخی از فلاسفه نیز کشف غیر محسوسات و ماوراء طبیعت را فقط از طریق کشف و شهود، ممکن می‌دانند، مانند فیلیسین شاله فرانسوی و هانری برگسون فرانسوی. «۱»

فیلیسین شاله فرانسوی برای شناخت، محدودیت دیگری نیز قائل شد: «محدودیت دیگر علم در این است که نه می‌تواند جانشین هنر شود و نه می‌تواند آن را از وجدان انسان بیرون کند؛ زیرا که کار علم فقط درباره‌ی اوصاف عمومی واقعیات است و از جزئیات و مظاهر خصوصی جلوه‌های گذران جهان صرف نظر می‌کند و حتی آن‌ها را مهمل می‌گذارد و حال آن که هنر به این گونه جلوه‌های فردی و متحرک حیات، تعلق می‌گیرد و توجه دارد. پس علم نباید نه برخوردار از جمال و زیبایی را طرد کند و نه مخلوقات هنری را».

این محدودیت با محدودیت سابق فرق دارد. محدودیت ذکر شده قبلی این بود که در مسائل تعقلی از این جهت که از عوارض و ظواهر و به اصطلاح فنومنها خارج می‌باشند، علم و شناخت نمی‌تواند اظهار نظر کند. این محدودیت این است که علم و شناخت، در مسائل هنری که عاطفی و احساسی هستند، لنگ است.

(۱)-/فلسفه علمی، به قلم فیلیسین شاله، ص ۲۳۷؛ و سیر حکمت در اروپا، ج ۳، ص ۲۳۱-۲۸۱

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۲۳۲

نامبرده به محدودیت دیگری نیز اشاره می‌کند: «بالاخره یکی دیگر از مواردی که کمیت علم درباره‌ی آن لنگ و پایش چوبین می‌نماید مسأله‌ی تشخیص خوب و بد کردار و اعمال بشر است. این که آیا اخلاق علم است یا نه، محل گفتگو و بحث است و اگر هم علم محسوب شود نوع مخصوصی از علم خواهد بود، زیرا که در هیچ یک از

علمی که تا به حال مطالعه کردم قاعده و دستور برای طرز رفتار و کردار بشر تعیین نمی‌کند و فقط چگونگی امور را آن طور که هست، بیان می‌نمایند نه آن طور که باید باشد، و بهتر است که باشد، و چون بشر احتیاج دارد به اصول و دستورهایی که طرز رفتار و کردار او را معین سازد و طریق صواب را ارائه کند، و علم از برآوردن این منظور عاجز است، بحث دیگری که به نام اخلاق می‌خوانند لازم و ضروری است.» (۱)

با دقت در کلمات محدود کنندگان قدرت شناخت، که منکر اعتبار فلسفه‌ی تعقلی نیز هستند معلوم می‌شود که عمدتاً به چهار مطلب توجه دارند:

- ۱- این که عناصر اولیه ذهن انسان همان ادراکات حسی هستند و عقل فقط آن‌ها را تنظیم می‌کند و اگر هم مانند کانت معتقد به عناصر ذهنی پیش از حس باشند فقط ترکیب آن عناصر را با حسیات مفید می‌دانند. آنگاه می‌بیند که مسائل فلسفه تعقلی حسی نیستند که بنفسه یا با ترکیب عناصر پیش ساخته ذهن، اعتباری داشته باشند به همین جهت فلسفه را خارج از حدود شناخت می‌شمارند.
- ۲- از این جهت که تجربه‌گرا هستند و فقط شناختی را اعتبار می‌دهند

(۱) -/ فلسفه‌ی علمی، ص ۲۳۸

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۲۳۳

که صحتش با تجربه تضمین شود، مسائل فلسفه تعقلی را نمی‌توانند بپذیرند، زیرا مسائل عقلی فلسفی چون اصالت وجود یا بطلان دور و تسلسل و یا ضرورت و امکان وجود و ... تجربی نیستند.

- ۳- از این جهت که شناخت کلی نمی‌تواند مسائل خاص را ببیند، قدرت فعالیت در کادر مسائل هنری را ندارد.
- ۴- از این جهت که شناخت مسائل واقعی را بررسی می‌کند، از حل مسائل عملی عاجز است و در محیط قانون و اخلاق نمی‌تواند کار کند. به تعبیر دیگر ادراکات حقیقی نمی‌تواند ادراکات اعتباری را توجیه کند و به تعبیر شایع در میان عده‌ای، مبانی مسائل واقعی از مسائل حقیقی جدا هستند. و به تعبیر دیگر هست‌ها به باید‌ها کاری ندارند.

#### حدود علم از نظر فلسفه‌ی اسلامی

ما معتقدیم هر چند همه‌ی ادراکات ما به حس برمی‌گردند و قبل از حس چیزی در ذهن نیست، لیکن لازم نیست هر ادراکی به طور مستقیم از حس گرفته شود، بلکه ممکن است فقط از محسوسات انتزاع شود. در تصدیقات هم معتقدیم پس از آمادگی ذهن و حصول استعداد به وسیله‌ی درک پاره‌ای از حسیات تصویری، قضایای تصدیقی بدیهی فراهم می‌شوند و سپس از ترتیب آن‌ها و ارتباط دادنشان با یکدیگر، مسائل نظری را استخراج می‌کنیم. قضایای تصدیقی بدیهی لازم نیست تجربی باشند؛ بلکه حتماً اولین قضایای بدیهی که پس از حصول استعداد ذهنی فراهم می‌شوند غیر تجربی هستند. مثلاً همان‌طور که پیش از این گفتیم شاید اولیه قضیه‌ی تصدیقی ما قضیه‌ی امتناع تناقض باشد. آیا قضیه‌ی مزبور به

تجربه درمی آید؟ تجربه فقط مسائل عملی را نشان می دهد. مگر محال بودن، چیزی است که به تجربه درآید؟ این که برخی از متفلسفین معاصر گفته اند: «امتناع تناقض را فقط جامعه های متمدن می دانند و برخی از انسان های اولیه که اکنون هم در برخی قبائل بدوی پیدا می شوند، آن را ممتنع نمی دانند و ممکن است معتقد به جمع میان روح پدرانشان و روح يك كلاغ شوند...»، حرف بی اساسی است. عقیده ی این انسان های اولیه این است که ممکن است روح پدرانشان در کالبد يك كلاغ حلول کند نه این که دو روح در يك بدن با هم باشند (حالا کاری به این نداریم که اساساً این مسأله از بحث تناقض به کلی بیرون است؛ جمع دو روح در يك بدن تناقض نیست و بلکه فقط به تفسیر حکمای یونان قدیم، تضاد می باشد...) و این اختصاص به انسان های اولیه ندارد؛ خیلی ها در قدیم تصور می کرده اند که مردگانشان به صورت پرنده ای درآمده به آن ها سرکشی می کند و بعضی ها معتقد بوده اند که روح آن ها در چننه ی پرنده ای جای می گیرد. از روایات مذهبی استفاده می شود که این عقیده حتی در زمان اهل بیت علیهم السلام نیز بوده است که ائمه علیهم السلام آن را رد کرده اند. عقیده ی حلول و یا تناسخ در هند هم پیروانی داشته و دارد و مدتی پیش یکی از نویسندگان کشور خودمان نیز سر و صدایی در تأیید آن به راه انداخته بود و آن را نوعی عذاب یا ثواب الهی به شما می آورد... امتناع تناقض صرف نظر از اصطلاح قلمبه اش، برای هر طفلی هم معلوم است.

به هر حال ما هیچ گونه تصویری پیش از پیدا شدن قوای حسی و به کار افتادن آن ها نداریم، لیکن مسلماً تصدیق هایی پیش از تجربه داریم که فقط

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۲۳۵

با آمادگی ذهن به وسیله ی ادراکات تصویری و مقایسه ی آن ها با هم برایمان به وجود می آید.

و بنابراین ادراکات تصدیقی ما در انحصار تجربیات نیستند. واقعیت این است که تجربه و علوم تجربی نمی توانند بگویند انسان چرا و برای چه خلق شده است؟ روابط کل نظام هستی چیست؟ دنیای پس از مرگ وجود دارد؟ جهان آغازی دارد؟ سیر جهان تکاملی است؟ زندگی انسان و اعمالش اختیاری است؟ مجموع هستی يك واحد زنده و داری شعور است؟ اعمال انسان در جهان واکنش دارد؟ چه قوانینی بر جهان حاکم است؟ و خیلی چیزهای دیگر... با این که حس کنجکاو ی انسان به دنبال حل این مسائل نیز می باشد، و این طلب انسانی خود دلیل عدم انحصار شناخت در تجربه می باشد.

ما می توانیم مسائل عقلی کلی و قوانین فلسفی را بفهمیم. البته با تحمل رنج تفکر و حوصله ی تحقیق. ما می پذیریم که قدرت عقل و شناخت ما بی حد نیست و به همین جهت ما نمی توانیم حقیقت بسیطه ی وجود را به طور کامل بفهمیم و یا ذات غیر محدود الهی را به طور کامل درک کنیم. «۱» و چون کار عقل در ارتباط با ارگانیزم جسمانی ماست و قدرت جسمانیمان محدود است نمی توانیم تا بی نهایت (در امتداد زمان) به کار تحقیق پردازیم لیکن این طور نیست که مسائل فکری عقلی را به کلی از حریم شناخت و قدرت انسانی خارج بدانیم. نصوص مذهبی فلسفی اسلامی هم ضمن این که تحقیق زیاده دربارہ ی خصوصیات ذات بی نهایت

(۱) - / تكلّموا في كل شيء ولا تكلّموا في الله. اذكروا من عظمة الله ما شئتم ولا تذكروا ذاته، فانكم لا تذكرون منه شيئا إلا وهو أعظم منه. تكلّموا في خلق الله ولا تكلّموا في الله فإن الكلام في الله لا يزيد إلا تحيرا

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۲۳۶

خداوند را موجب تحیر دانسته در حقیقت اعتبار نمی‌دهد، سفارش به تحقیق در مسائل برهانی و درک حق مطلق بودن خداوند و احدیت او و لایتناهی بودن فیض او و کمال مطلق بودن او و ... می‌نماید. ما این بحث را به تفصیل در بحث‌های مربوط به ارزش شناخت ذکر خواهیم کرد. ما منکر اعتبار تجربه نیستیم و می‌گوییم و فی التجارب علم مستانف «۱»؛ در تجربه‌های دانش و شناخت تازه‌ای است؟ لیکن این را هم نمی‌گوییم که:

تلخی عمر بشر حاصل بی‌تجربگی است      مرد را جز ثمر تجربه دانان نکنند

در مسائل هنری مطلب همان است که فیلیسین شاله می‌گوید؛ البته با در نظر گرفتن چند جهت، از جمله:

- ۱- این که منظور از علم، شناخت کلی عقلی باشد نه اصل شناخت و نه شناخت تجربی.
- ۲- این که منظور از مسائل هنری جهات خصوصی موارد هنر باشد، و گرنه در همان مسائل هنری نیز مسائل خاص و عام داریم. مسائل عام هنر از ویژگی کلیت برخوردار است و لذا در مسائل هنری نیز قواعد و ضوابطی داریم. و به همین جهت هنر، اینک عنوان علم دارد و دانشکده و دانشگاه برایش تأسیس می‌شود و اگر هیچ قواعد کلی نداشته باشد چنین امکانی ندارد. خلاصه این که مسائل هنری هر چند در ارتباط با حس ظاهر و عواطف باطن است، لیکن به علت برخورداری از خاصیت قاعده و قانون داشتن، در محدوده شناخت کلی عقلی نیز قرار دارد. البته هر علمی متد خاصی برای روش و استدلال دارد و هنر نیز همین‌طور.

(۱) - / نهج البلاغه، کلمات قصار

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۲۳۷

در مسائل قانون و اخلاق، که عده‌ای از جمله «فیلیسین شاله» و «کانت» و بعضی از محققین معاصر می‌گویند رابطه‌ای با حقایق و بحث‌های مربوط به هستی ندارند به تفصیل در بحث ارزش علم مورد توجه قرار خواهیم داد تا ببینیم «باید و هست» بی‌ارتباطند یا رابطه دارند و شناخت عقلانی می‌تواند به طور مستقیم یا غیر مستقیم روی آن‌ها نیز تأثیر داشته باشد یا نه و اساساً بحث حدود علم در ارتباط کامل با بحث ارزش علم می‌باشد.

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۲۴۱

#### دفتر سوم: دیالکتیک

سخن از دیالکتیک سابقه‌ای بس طولانی دارد، سابقه‌ی یونان قدیم، روش مباحثه و تفکر سقراط را روش دیالکتیکی می‌گفته‌اند، گذار از دورن و رسیدن به مطلوب از طریق سرمایه‌ی موجود فکری؛ سقراط خود را قابله‌ای فکری می‌دانسته که ذهن افراد را به زایمان می‌آورد و آن‌چه در بطن دارند تجلی می‌دهد. افلاطون نیز در جمهوریت خویش از دیالکتیک سخن می‌گوید. اگر دیالکتیک گذار فکری از دورن باشد روش ارسطو نیز دیالکتیکی است، زیرا تفکر قیاسی به طور مطلق که استنتاج یک مطلوب از درون صغری و کبری است، گذار از دورن است و نتیجه در مقدمات نهفته است، ولی مورد غفلت واقع شده است؛ به‌خصوص در قیاس برهانی که از قضایای یقینی تشکیل می‌شود، در قضیه‌ی یقینی باید محمول از بطن موضوع استخراج شود، هرچند با واسطه، واسطه‌ای که خودش هم از موضوع استخراج می‌شود.

لیکن دیالکتیک در شکل خاص تضادی آن در این اواخر با تجلی «هگل» و به‌خصوص گروه چپ شاگردانش جلوه‌ی چشمگیری یافت و هنگامی که «مارکس» و به‌ویژه لنین دست به ایجاد گروه‌های متشکلی زیر

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۲۴۲

عنوان مکتب مارکسیسم زدند سر و صدای زیادتری پیدا کرد زیرا جوان‌هایی فعال و احساسی و تسلیم سازمان مرکزی، بحث دیالکتیک را به کوچه و بازار کشاندند و رواج اجتماعیش دادند، به‌خصوص که زیر بنای فلسفیش را ماتریالیسم قرار دادند و همه‌ی کسانی را که می‌خواستند از زیر بار قیود مذهب خلاص شوند، جذب کردند و مرکزیت دادند.

دیالکتیک و اصول چهارگانه‌ی آن در نظر هگل و انگلس و مارکس و لنین و پیروانش یک روش شناخت به شمار می‌آید و بنابراین یک بحث منطقی حساب می‌شود لیکن اصول مزبور را هم در فکر و هم در جهان - طبیعت و جامعه و انسان - جاری می‌دانند و از این جهت باید یک جهان‌بینی و یک بحث فلسفی نیز حساب شود، از جهت دیگر واقعیت این است که هرچند این حضرات، اصول دیالکتیک را به عنوان روش شناخت به کار می‌برند لیکن این اصول به یک نظریه و یک جهان‌بینی نزدیک‌تر است تا یک روش شناخت؛ بحث از معقولات اولی و یا معقولات دوم فلسفی، چیزی جز یک نظریه‌ی علمی و یا فلسفی نمی‌تواند حساب شود؛ فقط بحث از معقولات دوم منطقی است که یک روش شناخت حساب می‌شود که توضیح این سخن در متن کتاب آمده است. مباحث مربوط به شناخت نیز دو قسمت هستند:

- ۱- بحث‌هایی که مربوط به قواعد شناخت هستند، این‌ها همه منطقی هستند و باید پیش از فلسفه خوانده شوند.
- ۲- بحث‌هایی که مربوط به هویت و ماهیت شناخت هستند، و این‌ها فلسفی هستند که باید پس از بحث از اصل وجود به طور عام، در نوع خاص آن که وجود ذهنی (شناخت) می‌باشد، مورد بحث قرار گیرند.

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۲۴۳

این جهات موجب شد که بحث مربوط به دیالکتیک را در سری مباحث فلسفه و در میان بحث‌های شناخت قرار دهیم و این دفتر را به تشریح مسائل دیالکتیکی اختصاص دهیم. امید است برای نسل متفکر کنونی مفید و این

خدمت ناچیز که از بضاعتی مزجات برخاسته است در درگاه احدیت مقبول افتد؛ انه سمیع الدعاء.

۱۳/ ذی الحجّه ۱۴۰۰

فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۲۴۵

### دیالکتیک

نوعاً دیالکتیک را از ریشه‌ی «دیالگو» یونانی، که به معنای مباحثه و مناظره است، گرفته‌اند و از این نظر که مباحثه منشأ تکامل دانش است، دیالکتیک را در معنای تحول و تغییر تکاملی به کار می‌برند؛ بعضی هم از ریشه‌ی «دیا» به معنای گذر و عبور گرفته‌اند، و به هر حال در این اواخر به روش فکری خاصی که مارکسیست‌ها معتقدند، دیالکتیک گفته‌اند؛ البته خودشان این اصطلاح را برای مکتب فکریشان انتخاب کرده‌اند و می‌خواهند بگویند فقط این روش است که موجب تحول و حرکت تکاملی است و این حرکت را از درون اشیاء و با عبور و گذار از منطقه جنگ، و جنگ زده داخلی هر پدیده می‌دانند؛ این‌ها مکتب فکریشان را بر اساس اصولی خاص که معمولاً چهار اصل می‌دانند، استوار می‌کنند، و منظو از اصول دیالکتیک همان اصول چهارگانه می‌باشد. عده‌ای هم تصور می‌کنند: روش فکری اسلامی که از طرف وحی الهی پیشنهاد می‌شود نیز طبق همین اصول دیالکتیک می‌باشد؛ یعنی مارکسیست‌ها مطلبی را که اسلام در قرن‌ها پیش به رمز گفته بوده است این‌ها به تفصیل کشانده‌اند! به خصوص در مورد یکی از اصول مزبور (اصل تضاد) اصرار دارند که یک

فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۲۴۶

اصل اسلامی است که با جملات و تعبیرهای گوناگون در متون مذهبی به خصوص در قرآن و نهج البلاغه اشاره شده است. (بدین وسیله به قصد قربت می‌خواهند ترویج اسلام کنند!!).

اصول مزبور در عین حال که یک روش تفکر را سفارش می‌کند، یک «جهان بینی» هم حساب می‌شود و از این جهت علاوه بر این که در سری مباحث «شناخت» باید مورد توجه قرار گیرد، در بحث‌های «جهان بینی» هم منظور می‌شود.

اساساً دو سبک تفکر (شناخت و اندیشه) مورد توجه است:

۱- شناخت دیالکتیکی. ۲- شناخت متافیزیکی. و منظور از متافیزیک در این بحث، ثابت و غیر متحول می‌باشد. «۱» روش متافیزیکی شناخت را نوعاً منحصر در روش منطقی کلاسیک خاصی که بنا بر مشهور از ارسطو رسیده است، دانسته و روش دیالکتیکی را روش تحول فکری از درون و یا به شرط این که بر اساس تضاد درونی باشد، می‌دانند. می‌گویند: روش منطقی ارسطویی راهی برایمان به سوی جهان و برای کشف مجهولات نمی‌گشاید، فقط سفارش می‌کند که وقتی مطالبی را به عنوان مقدمه‌ی دلیل و برای تحصیل مجهولات خود پیدا کردید سعی کنید با نظم خاصی به کار گیرید وگرنه موجب خطا می‌شود، با این که درد اساسی این است که مقدمات یک مطلب را چگونه باید کسب کنیم.

وقتی می‌خواهیم بدانیم جهان ازلی است یا حادث، درد اساسی ما این است که چه مقدماتی برای کشف این مطلب

(۱) -/ این کلمه معانی مختلفی پیدا کرده و در هر زمان و هر نوشته‌ای به معنایی به کار رفته است؛ به دفتر اول فلسفه به قلم نویسنده، رجوع شود

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۲۴۷

از کجا باید به دست آوریم ولی اگر دستمان به آن مقدمات رسید البته خودمان بالفطره می‌دانیم که به طور منظم به کار ببریم و اگر هم ندانیم حاضریم این مطلب را از منطق ارسطو درس بگیریم و متشکر هم هستیم، لیکن درد اساسی بشر چیز دیگری است؛ در همین مثال مزبور مقدماتش را علی‌المعروف این طور می‌گویند: جهان متغیر است و هر متغیری حادث است؛ منطق متافیزیکی می‌گوید: مواظب باش این دو مقدمه را که صغری و کبری می‌نامند، با شرائط صحیح به کار بگیری؛ صغری باید موجه باشد و کبری باید کلیت داشته باشد؛ ولی درد اساسی این است که تغییر جهان را چگونه کشف کنیم و چگونه معنی کنیم و ربطش را با حدوث چگونه بفهمیم.

می‌گویند: «کارهایی که در قسمت اول این منطق متافیزیکی (بحث تصورات منطق) انجام گرفته به یک زبان‌شناسی بین‌المللی ناقصی شبیه‌تر است تا به راهنمایی در مسیر درک حقایق اشیاء، و پیدا کردن صورت‌ها و طبیعت‌های مجهول و آثار ناپیدای آن‌ها! زیرا در این قسمت پس از زحمات بسیار و تعریف اصطلاحاتی چون کلی، جزئی، متواظی، مشکک، جنس، نوع، فصل، عرض عام، عرض خاص و نظایر این‌ها به متعلم می‌آموزند که با انضمام جنس قریب بر ماهیت و حقیقتی به فصل آن به نحوی که ابتدا جنس ذکر شود و سپس فصلش، آن ماهیت و حقیقت دریافت می‌شود و مثلاً می‌گویند:

«حقیقت انسان، حیوان و ناطق را به هم بپیوند به این ترتیب که حیوان را اول و ناطق را دوم به خاطر بی‌اور و ذکر کن تا حقیقت انسان را دریابی، و برای دریافت حیوان نیز از همین متد استفاده کن تا بررسی به جنس اعلای آن که جوهر است.

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۲۴۸

«بدیهی است اگر هدف از این (کند و کاو) و تحدیدات و تعریفات صرفاً درک مفاهیمی باشد که الفاظ مخصوصی در هر لغتی برای آن‌ها وضع شده، این هم یک راهی است (اگرچه ناهموار و غیر مانوس) ولی اصلاً به درد کاونده حقایق و طبایع اشیاء نمی‌خورد و او را در سیر علمی قدمی به پیش نمی‌برد و خلاصه چیزی جز مفهوم و لغات‌شناسی ناقصی نیست و اگر هدف از آن کشف صورت‌ها و طبیعت‌ها و مبدء اثرها باشد تا آثار و خواصشان شناخته شود و اکتشافات و صنایع صورت گیرد و تکامل یابد و در نظام اجتماعی-اقتصادی، از آن‌ها استفاده شود راهی کاملاً غلط و ناموفق است زیرا هدف مهم، شناخت طبیعت و مبدء اثر اشیاء یعنی فصل است که به اتفاق اهل منطق، فصل حقیقی اشیاء چون روح انسانی قابل شناخت نیست و فصل مشهوری (مثل دراک در انسان) فقط اشاره‌ی اجمالی به فصل حقیقی دارد؛ و ثانیاً تا حقیقتی چون جسم مثلاً تحت آزمایش دقیق و تجربه‌ی کامل درنیاید چگونه می‌توان دانست فقط همین اجزای مورد نظر ما را دارد و جزء دیگری ندارد؛ و ثالثاً اصلاً جمع‌آوری

مفاهیمی که همه از پیش دانسته شده و در ذهن گردآمده، و سپس سیر صعودی کردن تا رسیدن به مفهوم عام بالا چه دردی را دوا می‌کند؟ و تازه بالاخره می‌رسیم به مفهوم جوهر و عرض.

«آن وقت جوهر چیست؟ می‌گویند: ماهیتی که در خارج دارای موضوع مستقل الوجودی نیست. عرض چیست؟ ماهیتی که در خارج دارای موضوع مستقل الوجودی است. این پرسش‌ها و پاسخ‌ها سرگرمی خوبی است ولی نتیجه‌ای عملی یا علمی بر آن مترتب نیست؛ و رابعاً اگر این طریق برای درک حقایق، صحیح بود باید به دنبال درک حقایق اشیاء، خواص و آثارشان درک می‌شد و باید در همان عصر ارسطو خواص و آثار

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۲۴۹

فیزیکی و شیمیایی و از جمله انرژی اتمی و الکتریسته‌ای کشف شده باشد و تمدن مادی آن عصر از عصر ما هم درخشان‌تر باشد، آیا همان عقب افتادن تمدن مادی تا پس از نهضت علمی اروپا دلیل لفاظی و بی‌فایده بودن این منطق نیست؟ آیا نباید گناه دو هزار سال عقب افتادن تمدن را به گردن این قسمت منطق فکری ارسطو افکند؟! «کوشش‌هایی که در قسمت دوم منطق ارسطو (قسمت قضایا و قیاس) صورت گرفته است نیز بیهوده است، زیرا یا درباره‌ی تقسیم هیأت‌های قضایا و بیان مفاد و مفهوم آن هیأت‌هاست که این نیز به زبان‌شناسی و مسائل ادبی شباهت دارد و نوعاً انسان در سنین پس از بلوغ فکری به طور طبیعی مقداری از آن را که در کاوش حقیقت به درد می‌خورد بی‌پیرایه‌ی اصطلاحات گیج‌کننده درمی‌یابد، و یا درباره‌ی معرفی هیأت‌های اقسام دلیل (استقراء و تمثیل و قیاس) می‌باشد و واضح است که تمثیل، ظنی است و ارزش علمی ندارد و فقط جنبه‌ی تشبیهی دارد و مربوط به علوم ادبی است، استقراء هم احساس مکرر و تجربه است که ناقصش بی‌اعتبار و راه به دست آوردن کاملش هم در منطق ارسطویی بیان نشده است، و اما قیاس: تنظیم قضایا به صورت قیاس به ویژه در شکل اول آن کاملاً طبیعی است و حتی مردم بازاری و بی‌اطلاع از اصطلاحات هم در بیان مقاصد روزمره خود از آن استفاده می‌کنند ... و یا درباره‌ی بیان مواد خام اقسام دلیل است که می‌گویند مواد خام قیاس مثلاً ممکن است یقینی باشد یا ظنی یا خیالی یا وهمی و یا مشبه و یا مقبول طرف، و قیاس یقینی باید همه‌ی موادش یقینی باشد؛ می‌دانیم که این هم دردی را دوا نمی‌کند زیرا این سفارشات کلی به درد تشخیص موارد خاص نمی‌خورد، از کجا بدانیم که این قیاس خاص چگونه است ... بنابراین روش قیاسی ارسطویی که

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۲۵۰

ارسطو برای مغلوب کردن سوفسطائیان عصر خود تنظیم کرده و فلاسفه پس از او آن را مسلم گرفته و مادر علوم خوانده‌ایم ارزش متناسب و معتنا بهی ندارد». (۱)

در مطالبی که این نویسنده بیان کرده وقتی خوب دقت شود می‌بینیم جمع‌آوری مطالبی است که دیگر نویسندگان غربی و شرقی از سال‌ها و قرن‌ها پیش بیان کرده‌اند مانند دکارت فرانسوی و بیکن و حتی استوارت میل انگلیسی (با این که مدافع ارسطو نیز شده است) و پیروان ماتریالیسم دیالکتیک، و محدث استرآبادی و دیگر اخباریون هم مسلکش، و بسیاری از نویسندگان معروف دهه‌ی چهارم و پنجم همین قرن کشور خودمان .... (۲)



از نظر این گروه‌ها و شخصیت‌ها منطق کلاسیک مرسوم هیچ گرهی را نمی‌گشاید، و تحول علمی نمی‌آفریند، و بنابراین ثابت و جامد است و حالت ایستایی می‌آورد، به قول دکتر تقی ارانی (نویسنده‌ی مارکسیست در دهه‌ی دوم قرن حاضر): «در منطق استاتیک (جامد) قدیم تصورات را از تصدیقات جدا می‌کردند، و همین جدایی موجب ثبات و جمود می‌شد؛ در منطق دینامیک (با تحول درونی) تصور از تصدیق جدا نیست، در دل هر تصدیقی تصوراتی است و در دل هر تصویری تصدیق‌هایی ضمنی نهفته است».

ما در بررسی اقسام روش دیالکتیکی خواهیم دید که نیاز به منطق کلاسیک مرسوم اجتناب‌ناپذیر است، نام قدیم بودن، یا ارسطویی بر آن گذاشتن به هیچ وجه در نیاز ما تغییر نخواهد داد ولی در این جا چند نکته

(۱) -/ فلسفه‌ی شناخت آقای علی تهرانی، ص ۱۱۶ و ...

(۲) -/ به المنطق المقارن، ص ۱۹ (چاپ دوم) و شرح منظومه (چاپ دوم) به قلم نویسنده، مراجعه شود

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۲۵۱

کوتاه را ذکر می‌کنیم:

۱- این آقایان می‌گویند (و در عبارات نقل شده‌ی پیش دیدیم):

«قواعدی که در منطق مرسوم در بحث قیاس ذکر شد طبیعی بوده، مردم خودشان بالطبع می‌فهمند و درک می‌کنند و بی‌پیرایه به کار می‌برند».

اگر چنین است پس این همه اشتباهات علمی و عملی در بعد علمی از کجاست؟ این همه غیبت‌ها و تهمت‌ها و سوءظن‌ها که در میان مردم شایع است در بعد اخلاقی جز برای این است که طبق یک روش استدلالی کافی و قاطع کار نمی‌کنند؟ شرایط استدلالشان کافی نیست؟ و معمولاً کلیت کبرای استدلالشان مفقود است؟! و این عدم رعایت صحت استدلال جز برای این است که همان امر طبیعی را به طور منظم در ذهن خود تکرار نمی‌کنند؟! و مگر علم منطق مرسوم جز همان قواعد طبیعی و فطری است؟! و مگر ارسطو یا هر آدم دیگری که برای اولین بار این قواعد را تنظیم کرده است؟ و جز از فطرت و طبیعت خود استخراج کرده است؟ و مگر جز این ادعائی کرده است؟ ولی همان امر طبیعی و فطری باید تنظیم شود و به طور منظم تدوین و تدریس شود تا با ممارست آن، قواعدش رعایت شود؟! این است که ابن سینا در قصیده‌اش می‌گوید:

وفطرة الانسان غير كافية في ان ينال الحق كالعلانية

یعنی واضح است که فطرت به تنهای کافی نیست، باید تدریس و ممارست شود.

خلاصه این طبیعی بودن منطق حسن آن است نه عیبش.

ما می‌گوییم روش صحیح استدلال همان روش طبیعی است که بدون نیاز به برهان عقلی نظری هر کسی با کمترین تنبّه ادراک می‌کند، و چون طبیعی است آیات قرآن کریم نیز که مکرراً اصرار به تفکر دارد راه تفکر را

## فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۲۵۲

نشان نمی‌دهد؛ منظوم مورد تفکر نیست تا بگویید این همه دستور به نظر در تاریخ و طبیعت داده است بلکه منظوم برنامه تفکر است که فکر کردن یقینی چگونه انجام می‌شود؟

می‌گوییم این نشان ندادن برنامه تفکر با این همه اختلاف‌ها که میان اندیشمندان منطقی دیالکتیکی و یا به اصطلاح متافیزیکی است دلیل این است که تنها یک راه تفکر طبیعی وجود دارد که قرآن هم همان را می‌گوید و همان است که برهان است (۱) و تدبر است (۲) و تعقل است (۳) و میزان است (۴) و قسطاص مستقیم است. (۵)

سخن دیگر این که می‌پرسیم آیا روش دیالکتیکی طبق طبع انسان است یا برخلاف طبیعت انسانی، اگر طبیعی است که همان می‌شود و اشکال آقایان پیش می‌آید که فطری است و احتیاج به گفتن ندارد! و اگر نیست و باید با دلیل فکری برایمان ثابت شود آن وقت با کدام روش فکری می‌خواهید اصل روش فکری را ثابت کنید؟!

۲- می‌گویند (و در عبارات گذشته دیدیم): «در بحث مواد قیاس فقط سفارش کلی می‌شود که مواظب باشید یقینی باشد ... و این سفارش کلی به درد تشخیص موارد خاص نمی‌خورد ...» می‌پرسیم مگر روش‌های دیالکتیکی دستورهایی کلی نیست؟! در روش دیالکتیکی دکارت و راسل از کجا می‌فهمیم که در این مورد خاص، مشکل خود را به همه‌ی اجزای

(۱) - / «قل هاتوا برهانکم»: بقره، ۱۱۱ و انبیاء، ۲۴ و نمل و ۶۴ و قصص ۷۵

(۲) - / «لیدبروا آیاته»: ص، ۲۹

(۳) - / «لعلکم تعقلون»: بقره ۷۳

(۴) - / «نضع الموازین القسط»: انبیاء، ۴۷

(۵) - / «وزنوا بالقسطاص المستقیم: اسراء، ۳۵. باید توجه کنیم که مفاهیم قرآنی عام است و این وزن و توزین منحصر در وزن اجناس مادی نمی‌باشد: به کتاب شناخت قرآن به قلم اینجانب، رجوع فرمایید

## فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۲۵۳

مندرجه‌اش تجزیه نموده‌ایم؟! و در روش تجربی از کجا می‌فهمیم که به متد صحیح تجربه در این مورد خاص عمل کرده‌ایم یا نه؟ هر چه آن‌جا می‌گویید ما هم این‌جا می‌گوییم.

واقعیت این است که تکرار این سفارشات کلی و ممارست بر قواعد منطقی، انسان را دائماً متذکر و متوجه قواعد مزبور می‌کند و در نتیجه موارد خلاف آن را فوراً متوجه می‌شود.

۳- می‌گویند: «اگر روش منطقی مرسوم ارزش داشت باید عصر ارسطو از نظر اکتشافات علمی درخشان‌تر از عصر ما باشد ...» خوب، ما هم می‌گوییم اگر روش دیالکتیکی پیشنهادی شما (تجربی و غیره) صحیح است باید همه اکتشافاتی که بعدها به وجود می‌آید همین الآن کشف شود؟ و اگر روش دیالکتیکی هگل و مارکس (که باز هم اساسش در مباحث شناخت، همان تجربه است) صحیح است باید همه‌ی اکتشافات بعدی همان وقت کشف شده باشد!!!

مجموعه آثار آیت الله العظمی گرامی —————  
 آقا مگر اکتشافات علمی فقط يك جهت دارد آن هم روش فکری منطقی؟! روش فکری یکی از جهات اکتشافات است نه همه آن‌ها؛ مهم‌ترین عامل اکتشاف‌ها و اختراع‌ها احساس نیاز جامعه است که تدریجاً با گسترش جامعه به وجود می‌آید.

۴- در قسمت تصورات و تعاریفات هم اشکال این آقایان وارد نیست؛ در منطق کلاسیک مرسوم فقط به ذکر نظم و ترتیب یافته‌ها و دریافته‌ها قناعت نشده است؛ راه کشف ذات و ذاتیات اشیاء نیز بیان شده است و این راه هم فقط این است که اجناس و فصول يك شیء را به طوری که در منطق و فلسفه در بحث «معقولات ده گانه» (۱)، بیان کرده‌اند از گفته‌ی

(۱) - / شرح اینجانب بر منظومه‌ی سبزاری، ص ۱۰۵

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۲۵۴

منطقیین و فلاسفه استخراج کرده بر مورد خاص تطبیق کنیم، هرچند این راه برای کسانی که به استخراج دانشمندان این فن اعتماد دارند ذکر کرده‌اند؛ برای آن‌ها که می‌خواهند مستقل فکر کنند راه تجربی دیگر را هم ذکر کرده‌اند و همان هم راه اصیل استقلالی است و آن این که با دقت شخصی و تجربه خود انسان، در صفات گوناگون يك موجود بینم کدام صفت عارضی است و کدام ذاتی؛ آن هم با علائم معین ذاتی و عرضی که طبق روش صحیح بیان کرده‌اند، آن وقت صفات ذاتی اعم و اخص را پیدا کرده جنس و فصل را به دست آورند. (۱)

اگر شما این روش را ندیده‌اید گناه برخی کتاب‌های منطقی متأخرین است که ذکر نکرده‌اند و نه گناه اصل مکتب منطقی مرسوم! مثل این که بسیاری مسائل مهم فقهی و فلسفی در بسیاری از کتاب‌های فقه و فلسفه ذکر نشده است. کتاب‌های منطقی متأخرین نوعاً فقط قسمت صوری منطق را ذکر کرده و تدریجاً در غرب آن را منطق صوری نامیدند، و در برابر آن منطق‌های دیگر چون ریاضی و معرفتی و روحی و تجربی و دستورات دکارتی و روش راسل و منطق مادی و منطق ماتریالیسم دیالکتیک را قرار دارند، و برخی از نویسندگان کشور خودمان هم همه‌ی روش‌های منطقی را حذف و لزوم تبعیت از اقوال پیشوایان دینی را توصیه کردند. (۲)

#### روش دیالکتیکی

روش دیالکتیکی کاربرد روشی است که موجب تحول علمی شده

(۱) - / المنطق المقارن، ص ۷۴ و ۱۱۲

(۲) - / به ص ۵۵ شرح عربی اینجانب بر منظومه رجوع شود

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۲۵۵

مشکلات را از طریق پیدا کردن راه حل مناسب و عملی از سر راه ذهن بردارد، و بنابراین معنی، هر کسی می‌تواند ادعا کند روش من دیالکتیکی است نه روش دیگران، ولی معمولاً حرکت ذهن را از درون و بر اساس تضاد، حرکت

دیالکتیکی شناخت و حرکت ماده را از درون و بر اساس تضاد، حرکت دیالکتیکی طبیعت، اصطلاح می‌کنند؛ این اصطلاح از ابتدا به این صورت نبوده و هرگونه روش تحول آفرین فکری و یا خصوص تحول از درون- بدون لحاظ تضاد- را دیالکتیک می‌گفته‌اند و بر این اساس روش سقراط و افلاطون دیالکتیکی محسوب می‌شده است.

### دیالکتیک سقراط و افلاطون

سقراط که برخی او را پیامبر دانسته‌اند اهل قلم نبود و تألیفی از او بر جای نمانده است، خدمات اجتماعی او از طریق مجاهدت‌های تبلیغی بود و بالاخره بر سر همین انجام وظیفه جان خود را به وسیله‌ی سم شوکران از دست داد!

تبلیغات او مؤثر بود ولی در آن شرایط حساس بسیار سخت بود، نه همچون زمان ما، بلکه بارها و بارها سخت‌تر! پس از یک درگیری عمومی در آتن یونان همه چیز مردم به یغما رفت و چون فتنه آرام گرفت برای برگرداندن هر حقی به صاحبش دادگاه‌هایی تشکیل شد؛ قضات دادگاه‌ها در برابر رشوه به نفع رشوه دهندگان سخنرانی می‌کردند و بدین وسیله جو دادگاه را به نفع آن‌ها تغییر داده و به خواسته‌ی آن‌ها حکم می‌کردند!

آن‌ها چنان در فن خطابه ماهر بودند که گویا هیچ واقعیتی جز زبان آن‌ها در کار نیست؟! چنان مغرور شده بودند که «پروتا کوارس» می‌گفت:

«مقیاس حق و باطل، درک خود انسان است، هرچه انسان آن را صحیح دانست حق است...»، یعنی واقعیتی جز ذهن ما در کار نیست. و یکی دیگر

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۲۵۶

از این گروه به نام «گرگیاس» می‌گفت: «دلیل‌هایی داریم که محال است چیزی در خارج وجود داشته باشد! و به فرض هم که باشد شناخت و شناساندنش محال است» (۱) و فکر می‌کنم این‌ها شرم کرده‌اند که صریحاً حرفشان را بزنند. منظور این نبود که واقعیتی جز ذهن ما در کار نیست، بلکه واقعیتی جز زبان ما در کار نیست، و نمی‌خواهیم واقعیت را بدانیم، فعلاً که دنیا در چنگ ماست.

این افراد به نام دانشمند معروف شدند؛ «سوفیست» آن‌هم چه دانشمندانی! مقتدر و زبردست، روش اصالت ذهن و یا به نظر من اصالت زبان آن‌ها باعث شد که مردم تدریجاً عقاید خود را از دست دادند مردم همیشه این طور هستند که اگر ظلم و تعدی و تبعیض و حاکمیت روابط بر ضوابط، از رهبران فکری خود ببینند عقایدشان سست می‌شود و تدریجاً در همه چیز شک می‌کنند، در هر مفهومی و هر کلامی و هر واقعیتی...!

کار سقراط و دیگر هم‌زمان فکری او خیلی مشکل بود، باید هر مفهوم و لغتی را دقیقاً تحلیل کنند تا معنای واقعی آن را روشن سازند و وقتی به مفاهیم و لغات دیگری که برای روشن کردن مفهومی اولی لازم است می‌رسیدند می‌دیدند آن‌ها را نیز باید به کاوش بگذارند و تحلیل نمایند؛ به عنوان نمونه‌ی کوچکی مباحثه سقراط را، با گرگیاس در مورد خطابه ببینید که چگونه سقراط برای تشریح خطابه تحلیل و توصیف می‌کند.

روش سقراط این بود که برای تحلیل یک مطلب مشکل از اندوخته‌های ذهنی افراد استفاده می‌کرد و از همان فرآورده‌های ذهنیشان مشکل را حل می‌کرد و به این نتیجه می‌رسید که پس هر مطلبی در دهن خود افراد جای

دارد و یکی از دلیل‌های افلاطون هم در اعتقاد تقدم روح بر بدن و

(۱) - / المنطق المقارن (عربی)، ص ۱۰

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۲۵۷

علم تذکری همین است، این روش، روش دیالکتیکی است، یعنی تحول از مرحله اجمال و ابهام به مرحله تفصیل و آگاهی، و نیز از درون ذهن و از میان دریافت‌های فطری ذهن.

افلاطون نیز همان روش سقراط را معتقد بوده است. وی در قسمت‌های مختلف کتاب بزرگ جمهوریت خویش، آن روش را مجسم کرده و دیالکتیک نامیده است. با طرح سؤال‌ها و ارائه‌ی نظریات مختلف و تحلیل هر یک و بررسی دقیق نقاط ضعف و قوت آن‌ها و تعیین نظریه‌ی صحیح، به مطلوب واقعی می‌رسید، وی معتقد است برای رسیدن به مطلوب صحیح باید ذهن را پاک و آزاد سازیم، پایه تربیت فکری و پاک‌سازی ذهن چهار علم مقدماتی است: ریاضیات، هندسه، نجوم، موسیقی، این‌ها ذهن را آماده می‌کنند که مجرد شده و از مادیات جزئی نجات یابد تا عالم تجرد و «مثل» را که رب النوع همه‌ی انواع طبیعی هستند دریافت نماید.

تفاوت افلاطون با سقراط این است که سقراط با روش دیالکتیکی خود به مطلوبی که در ذهن خودمان جای دارد می‌رسد ولی افلاطون می‌گوید با این روش و آزاد کردن خود از مادیات به عالم قدس و تجرد نزدیک شده و وجودهای نورانی را که رب النوع انواع طبیعی هستند (به تعبیر او مثل نورانی) دریافت می‌کنید و همه‌ی علوم را که در آن‌هاست به مقدار ظرفیت خویش برداشت می‌کنید، از افلاطون نقل شده است که برای وصول به عالم تجرد در روش دیالکتیکی باید پنج سال از زندگی را از ۳۰ تا ۳۵ سالگی برای این راه بگذارند تا مثل سرمدی را شهود کنند، و نیز گفته‌اند:

روش دیالکتیکی را کسی دارد که روحیه‌ی جامع داشته مطالب و علوم را

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۲۵۸

در حالت انفکاک از هم نبیند بلکه قرابت آن‌ها را با هم و ارتباطشان را با عالم مثل درک نماید. «۱»

### بررسی دیالکتیک سقراط و افلاطون

روش سقراطی و افلاطونی نقاط مختلف ضعف و قوت دارد. سفارش به آزاد کردن دل از مادیات مسلماً برای درک حقایق عریان بسیار مفید است و همین‌طور رسیدن به مطلوب از طریق تحلیل یک مطلوب و پیمودن راه حرکت گام به گام درونی. چنانکه شبیه این روش را بسیاری از منطقیین در روش تعلیم و تعلیم - انحاء تعلیمیه - ذکر کرده‌اند. «۲»

ولی نقطه‌ی ضعف آن، این است که آیا این روش به تنهایی کافی است؟! از کجا می‌فهمیم یک مطلوب را به همه‌ی اجزاء محکمه‌اش تجزیه کرده‌ایم و دیگر هیچ تجزیه نمی‌پذیرد؟! جز با استقراء در اجزاء؟! و از کجا می‌فهمیم مطلوبی که در حرکت ترکیبی به دست آورده‌ایم کاملاً صحیح است؟! جز با حرکت فکری دقیق؟ و این دقت آیا

چیزی جز روش طبیعی قیاس است؟!

البته همان طور که گفتیم این روش (تحلیلی) مورد نیاز می باشد و در کتاب های منطقی هم ذکر شده است، برای ما این مهم نیست که ارسطو این روش را گفته بوده است یا نه، ما خویشاوندی خاصی با ارسطو نداریم، ما خود در نوشتجات منطقیمان ذکر کرده ایم و بدان اهمیت می دهیم، سخن در اکتفای به این روش است که به نظر ما کافی نمی باشد.

(۱) -/ سیر حکمت در اروپا؛ تاریخ فلسفه غرب به قلم راسل، ج ۱، دیالکتیک یا سیر جدالی و جامعه شناسی، تألیف پروفیسور گوریچ

(۲) -/ قطب شیرازی در شرح حکمة الاشراق، قطب رازی در شرح مطالع؛ تفتازانی در تهذیب و ملا عبدالله در شرحش؛ اینجانب نیز در المنطق المقارن ص ۱۶۲ و ... ذکر کرده ام، تجزیه فقط را که مقدمه ترکیب و حرکت گام به گام است راسل انگلیسی نیز گفته است

فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۲۵۹

### دیالکتیک در اروپا

ضمناً اگر بناست روش سقراط و افلاطون از این جهت که تحلیل مفاهیم موجود در ذهن است یک روش دیالکتیکی حساب شود چرا روش دکارت و کانت را یک روش دیالکتیکی حساب نکنیم؟! درست است که درکارت یک مشکل را تحلیل می کند نه مفهوم ذهنی موجود و معلوم را ولی به هر حال از طریق تحلیل و تجزیه یک مشکل و پرداختن به هر جزء جزء آن به حل آن مشکل می پردازد و پس از حل هر جزء تدریجاً به مجموع مرکب می رسد و از درون اجزای حل شده به یک مجموع روشن می رسد که این مجموعه ی دانسته شده از طریق گذار از درون یعنی اجزاء به دست آمده است (دقت کنید)، بعلاوه دکارت به یک سلسله مفاهیم فطری معتقد است که از درون ذهن به طور فطری برخاسته و در تحلیل مطالب دیگر مؤثر است، کانت هم همه محسوسات را در قالب زمان و مکان درک می کند ولی زمان و مکان را فطری و فقط پیش ساخته ذهن می داند، و معتقد است هر گونه ادراک حتی از این کانال ذهنی باید بگذرد و عبور نماید، همه ی مفاهیم عقلی را هم در قالب ۱۲ مقوله فطری می ریزد و در آن قالب ها درک می کند و در حقیقت همه ی مفاهیم ذهنی کلی و غیر محسوس باید از کانال و از درون این مقولات ۱۲ گانه ذهنی بیرون بیاید. «۱»

روش راسل انگلیسی نیز که از میان دستوره های چهارگانه ی دکارت، فقط تجزیه اش را مبنای روش شناخت خود قرار داده است باید یک روش دیالکتیکی حساب شود و همین طور روشی که منطقیین قدیم ما در بحث انحاء تعلیمیه ذکر کرده اند و چرا روش منطق صوری به اصطلاح ارسطویی دیالکتیک حساب نشود که نتیجه را از درون صغری و کبری و آن ها را در

(۱) -/ دفتر دوم فلسفه به قلم نویسنده

فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۲۶۰

مجموعه آثار آیت الله العظمی گرامی \_\_\_\_\_  
 قضایای یقینی از درون موضوع بیرون می‌آورند. این‌ها همه شبیه روش دیالکتیکی سقراط می‌باشند هر چند اصطلاح مامایی و قابلگی را فقط به سقراط داده‌اند، ما اصراً هم نداریم که دیالکتیسین زیاد کنیم، ولی حقیقت این است که حصر عنوان دیالک تیک در روش‌های مشهور به این نام وجهی ندارد.

### دیالکتیک گروویچ

گروویچ پروفیسور معروف «۱» روش فکری خود را دیالکتیک حقیقی می‌شمارد، وی اساس دیالکتیک حقیقی را نفی هر گونه جزم‌گرایی می‌داند و انواع دیالکتیک‌های ادعایی را که در عین حال جزم‌گرا هستند محکوم نموده خارج از حقیقت دیالکتیک می‌شمارد؛ می‌گوید: همه‌ی این دیالکتیک‌ها با نوعی تفاوت، بردگان حلقه به گوش جزمیت شده‌اند؛ با این که وظیفه حقیقی دیالکتیک مبارزه با هر گونه جزم‌گرایی و ویران ساختن کلیه مفاهیم اکتسابی و متمرکز است، یک دیالکتیک صحیح باید نه روحی، و نه مادی، و نه عرفانی بوده، هیچ اکسیری نداشته باشد، هنرنمایی در مناظره و اغفال و خطابه نباشد؛ مدّاحی مواضع فلسفی پیش ساخته نباشد و فقط آن‌چه را که با تجربه دقیق ثابت شود بپذیرد تا بتواند واقعیت را کما هو حقّه دریابد. «۲»

(۱) -/ استاد گروهی از نویسندگان محقق معاصر، از جمله دکتر شریعتی که می‌گوید: ... همه مرا گروویچ شناس می‌نامیدند، در کلاس جامعه‌شناسی بچه‌ها مرا از مریدان و خواص گروویچ و شیفتگان و نزدیکان فکری او می‌خواندند، هر وقت به من می‌رسیدند به شوخی به گروویچ متلک می‌گفتند ... این یهودی کمونیست سابق فراری روس که زندگیش به افسانه شبیه بود با لنین و تروتسکی همکار و هم‌رزم بود و بعد با استالین در افتاد و بعد، ۳۰ سال را در اروپا و امریکا از دست فاشیست‌ها که برای سرش جایزه تعیین کرده بودند فراری بود و نیز از دست کمونیست‌های استالینی؛ گروویچ نایب‌ی جامعه‌شناسی دنیا بود ... اما لونی ماسینیون چیز دیگری بود ... (کویر ص ۸۳)

(۲) -/ دیالکتیک یا سیر جدالی؛ به قلم گروویچ، ترجمه‌ی دکتر حبیبی

فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۲۶۱

### بررسی نظریه‌ی گروویچ

همان‌طور که دریافت نمودید اساس نظر گروویچ دو چیز است:

۱- نفی جزم‌گرایی جاهلانه و کوبیدن قطع‌های عامیانه.

۲- اثبات واقعیت فقط از طریق تجربه دقیق.

قسمت اول که یک دستور اخلاقی برای تفکر است، صرفاً یک سفارش است، برای ما کاری انجام نمی‌دهد و برای رسیدن به یک مطلوب برنامه‌ای محسوب نمی‌شود، حالا کاری به این نداریم که یک سفارش کلی است که کم‌تر کسی عمل می‌کند و حتی خود جناب گروویچ در همین گفته جزم‌گرایانه‌اش در کوبیدن جزم‌گرایی! در عین حال علمای منطق قدیم نیز آن را گفته‌اند و یکی از «انحاء تعلیمیّه» را همین می‌دانند و زیر عنوان «برهان» ذکر کرده‌اند، سفارش کرده‌اند به هیچ مطلبی اعتقاد پیدا نکنید تا دلیل یقینی برهانی بر آن بیابید.

قسمت دوم که انحصار یقین در تجربه است مطلبی است که عده بسیار زیادی از دانشمندان شرق و غرب گفته‌اند و نه تنها مطلب درستی نیست که حتی خودشان هم اعتقادی به این حرفشان ندارند! مگر آن‌ها وقتی مسئله‌ی ۲/۴ \* ۲

را در نظر می‌آورند یا بیان می‌کنند با تجربه ثابت می‌کنند و یا وقتی به این مطلب برمی‌خورند که هر کل از جزء خود بزرگ‌تر است؟!

ناگفته نماند که گوروپچ روش خود را روش دیالکتیکی نامیده است و حتماً بر این اساس که دیالکتیک روش تحول است و گوروپچ هم مثل هر کسی فقط روش خود را تحول فکری می‌داند و به همین جهت است که می‌گوییم ارسطو هم می‌تواند روش خود را روش دیالکتیکی بنامد، حتی در خصوص قسمت منطق صوریش، ولی اگر دیالکتیک فقط روش تحول فکری از دورن و بر اساس حرکت از تضادها باشد در اساس و زیر بنای

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۲۶۲

روش گوروپچ در این زمینه چیزی یافت نمی‌شود، اگر روش گوروپچ یک روش دیالکتیک شمرده شود چرا روش دکارت که خیلی کامل‌تر است یک روش دیالکتیکی شمرده نشود، دکارت در رساله گفتار اساس حرکت علمی خود را بر نفی هرگونه جزم‌گرایی قرار داده از شک، شک در همه چیز حتی در وجود خود، شروع می‌کند و سفارش می‌کند که: ۱- هیچ مطلبی را تا قطعی و روشن نباشد نپذیر. ۲- هر مجهول مشکلی را به اجزای زیادی تجزیه کن. ۳- از ساده‌ترین جزء شروع کن و سپس همه اجزای حل شده را به هم ترکیب کن. ۴- هنگام تجزیه سفارش می‌شود که دقت کنی تا چیزی مورد غفلت واقع نشود، «۱» و آن وقت چرا روش ما که غیر از این سفارشات چهار مطلب دیگر را هم سفارش داده‌ایم «۲»، روش دیالکتیکی حساب نشود؟!

دیالکتیک در اصطلاح شایع روز هرگونه روش تحول فکری نیست، بلکه تحول فکری بر اساس تضاد دورنی و لااقل بر اساس عبور از درون یک مطلب می‌باشد. اگر هم طبق ریشه‌ی لغویش به معنای مطلق تحول فکری بگیریم منظور این است که یک فکری خودش تحول یابد حالا بر اساس تضاد یا بر اساس تحریک قابل‌ای سقراط. (البته در بحث از روش کلاسیک ما خواهیم دید که دیالکتیک اصیل فقط روش ماست که یقین را از درون قضیه و قضیه را از درون موضوع آن بیرون می‌کشیم)؛ و نیز روش سقراطی، دیالکتیک است زیرا از دورن محتوای ذهنی هر کس، مطلوب خود را استخراج می‌کند و به همین جهت سقراط خود را قابل‌ای می‌نامید و معتقد بود که نباید علوم را آموخت بلکه باید چیزی را که انسان قبلاً

(۱)-/ المنطق المقارن، ص ۱۶۲ و ۱۶۴

(۲)-/ همان

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۲۶۳

می‌دانسته به یاد او آورد؛ رساله‌ی «منون» را ببینید که مناظره سقراط با شاگردش منون است و افلاطون نوشته است؛ سقراط با برده‌ای صحبت می‌کند و به او می‌فهماند که تو همه‌ی حقایق هندسی را می‌دانی و فقط باید به یاد بیاوری. ابتدا یک مسئله هندسی را پیش می‌کشد: اگر مربعی باشد که ضلع‌هایش به اندازه‌ی یک الف باشد یک مربع دیگر که مساحتش دو برابر مربع اول است طول اضلاعش چقدر است؟ و جوان برده پاسخ می‌دهد: به



اندازه‌ی دو الف. سقراط به او می‌فهماند که اشتباه می‌کنی و سرانجام با سوالات پیاپی و ممتد از دهانش بیرون می‌کشد که طول ضلع مربع دو برابر با قطر مربع اولی است. این روش سقراط بود، جواب صریح نمی‌گفت، بلکه کاری می‌کرد که خود طرف جواب بگوید، همین‌طور مناظره سقراط با سفالوس (در کتاب جمهوریت افلاطون آمده است).

درباره‌ی عدالت، که عدالت را چگونه تعریف کنیم، وقتی سفالوس می‌گوید: عدالت بیان حقایق و اداء دیون است، سقراط می‌گوید: خوب، اگر کسی شمشیری را نزد تو به امانت بگذارد و سپس دیوانه شود و آنگاه بیاید و شمشیرش را مطالبه کند چه می‌کنی؟ آیا ادای دین می‌کنی؟!، سفالوس تعریفش را تغییر می‌دهد و سقراط باز هم ایرادی می‌کند و همین‌طور ادامه دارد تا به تعریف تکاملی از عدالت برسند.

این روش دیالکتیکی است، تحول شخص و فکرش را می‌آفریند، و از درون فکرش و با استفاده از مطالب دانسته‌اش، تا همچون پله‌های یک نردبان به بالا برسد، ولی روش تجربی فقط و سفارش به همین تجربی بودن افکار چگونه روش دیالکتیکی حساب می‌شود؟

خوب، حالا به نام‌گذاری و وجه این نامیدن، کاری نداریم، به هر حال این است منطق گورویچ، و آن است منطق سقراط و افلاطون و این‌ها منطق خود را دیالکتیک نامیده‌اند، ما هم به محتوا می‌اندیشیم.

فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۲۶۴

### دیالکتیک هگل

هگل «۱» فیلسوف آلمانی، همواره در مسیر دانش بود؛ به‌خصوص پس از پایان جنگ‌های آزادی بخش آلمان (۱۸۱۶) که پس از آن همه تلاش‌ها، بالاخره دولتی روی کار آمد که به تعبیر هگل «همه‌ی علاقه‌های دیگر را در علاقه به خودش فرو بلعیده بود». هگل در آن هنگام دانشجویان خود را به کناره‌گیری از شغل سیاست تشویق می‌کرد و از چنین دولتی ... و سفارش می‌کرد که جرات و جسارت حقیقی را نگهدارند.

هگل یک فیلسوف متافیزیسیست بود؛ خدا و مجردات را باور داشت، همه‌ی فلسفه هگل به آن اندازه که از ترجمه‌ها استفاده کرده‌ایم بر پایه دو طرز فکر بنا شده است: ۱- اعتقاد به حاکمیت روح آزادی خواهی بر همه‌ی جهان. ۲- اعتقاد به انحصار رشد فکری انسان در عبور از کانال تضاد.

هگل خودش عملاً در مسیر آزادی خواهی بود و حتی سالیان دراز به راه افراط می‌رفت و با مطلق قیود مذهبی نیز مخالفت می‌نمود! و با نظریه کانت آلمانی که معتقد بود امر و نهی اخلاقی بر پایه‌ی یک عامل درونی قرار دارد مخالفت می‌نمود! و انسان را از درون، آزاد مطلق قلمداد می‌کرد ولی عاقبت از این افراط بازگشت و انسان را گرفتار یک عامل درونی به نام عشق می‌دانست و همان را رابط خلق و خالق می‌شمرد، و البته این عشق را مخالف آزادی نمی‌شمرد، که عشق و خواست خود خلق است؛ و این

(۱) -/ ویلم هگل (۱۸۳۱-۱۷۷۰) آلمانی، از سال مرگ هگل تا کنون کم‌تر اندیشمندی را می‌توان یافت که از طرف گروه‌ها و مکتب‌های مختلف این اندازه احترام

شده باشد، مادون مکتب دیالکتیکش را ستایش کردند و الهیون توجه فلسفی او را به ایده مطلق و حالت عرفان منشیش را، البته در مکتب نه در عمل؛ او ناپلئون را

سخت می‌ستود و با این که قدرت طلبی ناپلئون و قدرت دادن به ارتش، اثر نامطلوبش دامن هگل را هم گرفته دچار مشکلاتی شد اما هم‌چنان به ناپلئون علاقمند بود و او را روح جهانی و بزرگ‌ترین مرد تاریخ می‌نامید

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۲۶۵

عشق را قلباً و عیناً تحقق می‌دهد، و معتقد بود که عشق نه تنها حالتی در دل است بلکه واقعاً هم عاشق و معشوق در هم می‌روند، همه‌ی جهان هم چیزی جز جلوه‌ی ایده‌ی مطلق (وجود صرف/ خداوند) نمی‌باشد:

این همه عکس می و نقش مخالف که نمود  
یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد

جهان ذهن و فکر خداست (در آثار مذهبی شیعه نیز آمده است جهان که فعل خداست علم اوست، علم خدا همان فعل اوست)، و این جهان که از اصل خویش جدا شده است دائماً به فکر بازگشت به اصل خویش و به دست آوردن وصل است:

هر کسی کو باز ماند از اصل خویش  
بازجوید روزگار وصل خویش

ایده‌ی مطلق که آزاد بود در بند محدودیت افتاده و می‌خواهد خلاص شود، آزادی ذاتی او با این محدودیت، تضاد دارد و او می‌کوشد که از این محدودیت خلاص شود.

رشد فکری هم از طریق تضاد است آن هم تضاد دیالکتیکی! در هر مسأله‌ای راه تحقیق این است: ابتدا یک فکری داریم سپس به کسی برخورد می‌کنیم که فکری مخالف دارد و یا خود ما به فکر دیگری دست می‌یابیم، سپس مخالفت و تقابلی میان دو فکر دست می‌دهد که باید کوشید تقابل و تضاد مزبور را به طوری حل کنیم؛ این کوشش ما را به راه سومی که جامع محسنات هر دوی آن‌ها و فاقد عیوب آن‌هاست، می‌رساند و این همان روش تضاد دیالکتیکی است که با عبور از مثبت و منفی به یک راه سوم اصیلی می‌رسیم.

روش سقراط هم همین بود! تفاوت هگل با سقراط در این است که سقراط این روش را فقط در فکر به کار می‌برد. ولی هگل دیالکتیک را

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۲۶۶

روشی برای تفکر و برای همه‌ی جهان می‌داند. «۱» در فکر و در متن جهان نیز روش دیالکتیک حاکم است، هگل یک فیلسوف لوجیست است، یعنی فلسفه‌اش منطق است، یعنی همه‌ی جهان را یک روش منطق می‌داند یعنی همان چیزی که سقراط در فکر می‌دانست او در همه‌ی جهان می‌داند، و به احتمال قوی همین توسعه و گسترش را نیز با دخالت یک رشته ذوقیات نفسانی و ادیبانه‌ی خود، از روش سقراط آموخته است، جهان که همان فکر خداوند است، قدمی به پیش می‌گذارد و به ناگاه چیز مخالفی (که آن هم از جهان است و تجلی خداوند است) در برابرش می‌ایستد، با برخورد این دو قدم، جهان به حالت سومی می‌رسد که دو مرحله‌ی قبلی را در خویش هضم می‌کند. تاریخ و جامعه و طبیعت کلاً همین حالت را دارند. اولین قدم حرکت را تز و قدم مخالف را آنتی تز و قدم سوم را

که نتیجه‌ی آن دو قدم است، سنتز می‌گویند. تز را در ترجمه‌های فارسی فلسفه‌های دیالکتیکی «نهاد» یا نهاده یا وضع، اصطلاح کرده‌اند و آنتی تز را «برابر نهاد» یا وضع مقابل، و سنتز را «هم‌نهاد» یا وضع مجامع. برخی هم «پوزه» و آپوزه و کم پوزه گفته‌اند، و به هر حال فکر، و نیز حرکت همه‌ی جهان از همین طریق است. تضاد آب و آتش در سنتزی به نام آب جوش را در نظر بیاورید و بدن و اکسیژن شده را که سنتز بدن و میکروب است ببینید و همه‌ی مثال‌هایی را که پس از او زده‌اند ...

(۱) -/ همان‌طور که می‌دانیم مفهوم دیالکتیک قبل از هگل نیز در تفکرات مختلف فلسفی یافت می‌شد، در روش هرکلیتوس و سقراط و افلاطون و حتی در روش ارسطویی، تحول فکری صغری و کبری به نتیجه‌ای می‌رسد که از درون صغری و کبری می‌روید ... نزدیک زمان هگل، کانت آلمانی نیز مفهوم دیالکتیک را به کار می‌برد و در قالب ایده آلیسم آلمان و فلسفه‌ی کلاسیک آن، نیز نزد کسانی چون «فیشته» و «شلینگ»، دیالکتیک به نحوی معین یافت می‌شود؛ (از برو تا هگل، ص ۲۶۷) لیکن هگل نخستین کسی است که دیالکتیک را غنی ساخت و در صحنه‌ی فکر و جهان هر دو، کشف کرد و خصلت دیالکتیکی را در شکل درون ذهنی و برون ذهنی جهان هستی همه جا یافت

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۲۶۷

هگل در متن جهان فقط توجهش به تضاد ایده مطلق با محدودیت است، که چون ایده‌ی مطلق این جهانی شد محدود شد و سپس برای رهایی از محدودیت می‌کوشد و تضاد آزادیخواهی‌اش با محدودیت این جهانی دائماً او را به درجه‌ی آزادی بیش‌تری می‌رساند که همان سنتز می‌باشد. او فقط همین مثال خاص را آورده است، یک مثال عام هم دارد در مورد اصل هستی که بعداً ذکر می‌کنم.

هگل برای اثبات حقانیت راه و مکتبش می‌گوید: «معمولاً امور جزئی و حتی همه‌ی کائنات را می‌خواهند با اصل علیت توضیح بدهند، یعنی چیزی برای ما مکشوف است که علت آن را بدانیم و گرنه آن را بی توضیح و مبهم می‌شماریم، لیکن این اصل نمی‌تواند جهان را توضیح بدهد زیرا زنجیره‌ی علل باید به یک جا که علت نخستین است برسد و گرنه به بی‌نهایت رفتن و تسلسل پیش می‌آید که نامعقول است، و علت نخستین هم علتی ندارد که بتواند توضیحش دهد. پس اصل علیت نمی‌تواند جهان را توضیح بدهد! می‌توان گفت که علیت نمی‌تواند حتی امور جزئی را نیز تبیین نماید، زیرا ما فقط می‌دانیم که گرما علت انبساط و سرما علت انجماد آب است ولی رابطه این جریان برای ما مکشوف نیست، نمی‌دانیم چرا سرما موجب انجماد آب می‌گردد، و بنابراین، این که سرما علت انجماد آب است امری نامفهوم می‌باشد و مرموز؛ و بدین جهت است که می‌گوییم باید در توضیح کائنات این شیوه‌ی تفکر را رها کنیم و در پی اصل دیگری جز اصل علیت برآیم. و به نظر ما راه صحیح، اثبات منطقی، بودن کائنات است؛ کشف جهت معقول کائنات نه علت آن، جهان نتیجه‌ی آن

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۲۶۸

اصل نخستین است نه معلول آن «۱»، ما نمی‌فهمیم چرا انجماد آب باید به دنبال سرما بیاید ولی می‌توانیم بفهمیم چرا نتیجه به دنبال دلیل می‌آید».

در هر گونه استدلال نتیجه حتماً به دنبال صغری و کبری می‌آید و ما جهت آن را می‌دانیم. پس اگر بتوانیم با دید منطقی، جهان را از اصل نخستین بیرون بکشیم توانسته‌ایم جهان را توضیح بدهیم. جهان نتیجه‌ی دلیل نخستین است و آن دیگر دلیل نمی‌خواهد، خودش دلیل است دلالتش در خودش نهفته است؛ آفتاب آمد دلیل آفتاب. هگل می‌گوید: «حالا ببینیم جهان که نتیجه‌ی اصل نخستین است از چه مقولاتی ترکیب شده است؛ و اولین مقوله‌ای که باید زیربنای سایر مقولات باشد کدام است؟ با مختصر دقتی می‌فهمیم که باید مقوله‌ای را اصل قرار دهیم که مجردتر و عام‌تر باشد تا جایگاهش برتر باشد و آن فقط مقوله هستی است؛ سپس با قیودی که بر هستی پیدا می‌شود به انواع و مقولات دیگری می‌رسیم، ولی همه جا روش ما همان روش منطقی استنتاج است نه علیت، و استنتاج وقتی است که نتیجه در دل مقدمات باشد، پس باید همه جا فصول بعدی در ضمن جنس‌های قبلی باشند، یعنی کاملاً بر خلاف نظریه‌ی معروف منطقیین که جنس حاوی فصل نیست، روش ما که بر اساس دیالکتیک است این مطلب را روشن می‌کند که فصل در درون جنس است، هر تصویری ممکن است ضد خود را در درون خویش جای دهد و این ضد را از آن تصور می‌توان بیرون آورد، مثلاً

(۱) -/ نظیر حرف عرفا که: جهان تجلی خداوند است نه معلول، علت و معلول از هم جدا هستند ولی خدا و جهان جدا نیستند «داخل فی الاشياء لا بالمزاجه وخارج عن الاشياء لا بالمزایله» نهج البلاغه: تجلیت بهالجبیل، و جمله‌های دیگر چون «بطلعتک فی ساعیر وظهورک فی جبل فاران و ... در متون مذهبی ما بسیار است. که همه‌ی این‌ها جهان را به عنوان جلوه خدا می‌بیند نه معلول

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۲۶۹

همه‌ی جهان را که سه پایه دیالکتیکی: «هستی و نیستی و گردیدن» دارد، ببیند. نیستی که ضد هستی است در درون هستی جای دارد، هستی محض (و نه نوع خاصی از آن مانند این کاغذ و آن فرش) کاملاً مجرد و بسیط و جدا از همه‌ی تعینات است و بنابراین مطلقاً نامعین و بی‌شکل و تهی از خلأ و لاشیء و نیستی است، پس نیستی در هستی نهفته است و این دو از درون یکدیگر عبور می‌کنند که همان گردیدن است ...» (۱)

می‌دانید که مارکسیست‌ها با دیالکتیک هگلی (با خصوصیت نوع هگلی) شدیداً مخالفند و می‌گویند - همان‌طور که مارکس گفته است دیالکتیک هگل مخروطی است که به جای قاعده بر رأس خود نشسته است، باید وارونه شده بر قاعده‌ی خویش قرار گیرد. یعنی مسأله‌ی ایده و آزادینخواهی او باید جای خود را به ماده بدهد و از آسمان به زمین بیاید.

### بررسی دیالکتیک هگل

این که هگل اصل علیت را برای توضیح جهان نارسا دانسته است، جز از ضعف علمی او بر نمی‌خیزد. اشکال هگل این است که علیت فقط به ما می‌فهماند که سرما موجب انجماد آب است ولی نحوه‌ی این رابطه را مشخص نمی‌کند که چرا چنین است. واقعیت این است که اشکال بی‌اساسی است، زیرا علیت می‌تواند این قسمت را نیز مشخص کند و به وسیله آزمایش‌های مکرر نوع رابطه را کشف کند چنان که در همین مثال، علم کشف کرده است که جهت آن نوع ترکیب ملکول آب می‌باشد که در درجه‌ی خاصی از برودت انبساط خود را از دست می‌دهد و هر وقت

توان درجه‌ی منطقه‌ای را هر چند به طور مصنوعی ایجاد کرد می‌توان یخ تولید کرد؛ انواع یخچال‌های برقی هم بر همین اساس به وجود آمده است.

جانشین کردن اصل استنتاج منطقی به جای علیت اشکالش بیش تر

(۱) - / اقباس از: فلسفه‌ی هگل، ترجمه‌ی حمید عنایت

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۲۷۰

است، اگر نتیجه بودن جهان برای مبدأ نخستین را ندانیم با این اصل هیچ چیز را نمی‌توان اثبات نمود و اگر بدانیم باید پرسید از چه راه می‌دانیم؟ آن راه اصالت دارد.

مسئله‌ی تضاد هستی و نیستی و عبور از یک دیگر - صرف نظر از اشکال عامی که در این مسئله داریم و در نوع دیالکتیک مارکسیستی توضیح می‌دهیم؛ انشاءالله تعالی - به وضوح باطل است، نیستی عدم است و چیزی نیست که با چیز دیگری مخالفت و ضدیت کند، و مطلق بودن هستی، عدم و نفی تعین نیست بلکه اطلاق و گسترش وجودی است، و آن طور که هگل معنای وجود و عدم را در نظر گرفته است مربوط به مفهوم وجود و عدم است نه حقیقت هستی، و مفهوم هم که هیچ گونه واقعیت عینی ندارد تا تضاد و عبور در آن مطرح باشد، بنابراین تضاد مزبور و استنتاج از آن معنایی جز وهم و اعتبار و در نتیجه انباشتن مفاهیم نمی‌باشد.

مسائل دیگری که در دیالکتیک هگل یافت می‌شود عبور از کم به کیف؛ در هر پدیده حاوی اضداد است؛ هر حرکت معلول تضاد است، و بعدها در کلمات انگلس و مارکس و فویرباخ و لنین و استالین و مائو و ارنست بلوخ آلمانی، و گئورگ لوکاچ مجارستانی، و حتی مارکوزه آلمانی - گرچه نوعی مارکسیست التقاطی است - این‌ها به وضوح بیش تری مطرح شده است که در فصل بعد که سخن از مارکس است خواهیم شد.

### دیالکتیک مارکس

مارکس شاگرد هگل بود، در زمانی که در دانشگاه برلین تحصیل می‌کرد (۱۸۴۱-۱۷۳۷)، در درون مکتب هگل قبلاً دو جبهه‌ی راست و چپ

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۲۷۱

تشکیل شده بود، یکی از نمایندگان برجسته چپ که نظام فلسفی هگل را به نحوی مادی‌گرایانه تفسیر می‌کرد و تاریخ جهان را نه گسترشی روحانی بلکه مادی می‌دانست، لودویگ فویرباخ (۱۸۷۲-۱۸۰۴) بود؛ مارکس به فویرباخ بسیار نزدیک شده و در عین حال زیر نفوذ جنبه‌ی ماتریالیستی دانش‌های طبیعی که در حال انتشار بود قرار گرفت، ضمناً خودش بیش از هر چیز یک اقتصاددان، جامعه‌شناس و فیلسوف اجتماعی بود، وی یک ماتریالیسم تاریخی را پایه نهاد در حالی که بنیانگذار کلی نظام ماتریالیسم تاریخی در زیر بنای فلسفی اش (ماتریالیسم دیالکتیک) انگلس می‌باشد.

ماتریالیسم دیالکتیک در اثر پیوند دیالکتیک هگلی و ماتریالیسم قرن ۱۹ به وجود آمد. «۱»

سارتر معتقد بود بیش از سه فلسفه اساساً وجود ندارد: ۱- فلسفه دکارت فرانسوی و جان لاک انگلیسی. ۲- فلسفه کانت و هگل.

۳- فلسفه مارکس. هر فلسفه‌ای تعبیری از لحظه‌های تاریخی خاصی هستند که تا آن لحظه‌ها باقی هستند آن فلسفه نیز اعتبار دارد ... من مارکسیسم را يك فلسفه باقی و تجاوزناپذیر دوران خودمان تلقی می‌کنم، تنها فلسفه ممکن زمان ما «آ»!! و نیز سارتر در مصاحبه‌اش با مجله آلمانی اشپیگل (شماره ۷) گفت: من يك مارکسی هستم نه يك مارکسیست ... من همه‌ی تحلیل‌های مارکسیستی را آن گونه که در نوشته‌های بنیادی مارکس و دیگران است می‌پذیرم مگر آن‌ها که به سرنوشت جبری انسان‌ها مربوط می‌شود ... هنگامی که مارکسیسم،

(۱) - / فلسفه معاصر اروپایی؛ به قلم بوخنسکی ایتالیایی، ص ۷۷

(۲) - / ژان پل سارتر در کتاب «مسئله روش» به نقل از بوخنسکی در فلسفه معاصر اروپایی، ص ۳۷۸

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۲۷۲

دیالکتیکی است من کاملاً با آن موافقم، اما يك جبرگرایی (رترمیفیسیم) مارکسیستی نیز وجود دارد که فعالیت‌ها و اعمال جامعه را جبرگرایانه توصیف می‌کند که نمی‌توانم موافق باشم زیرا همچنان به آزادی وفادارم. «۱»

سارتر در احترام اصل آزادی، هگلیست است و در مادیت و دیالکتیک مارکسیست می‌باشد.

گرایش‌های فلسفی در چند دهه‌ی اخیر عملاً در سه مسیر پیش رفته‌اند: ۱- مسیر دقیق تعمیم و کلیت همراه با تحلیلی روان‌شناسانه از ذهن در مسائل شناخت، این مسیر بیش تر به وسیله فلاسفه معروف اسلامی اخیر بوده است. ۲- مسیر فلسفه‌های غربی که با تغییر شرایط زندگی اروپایی تغییراتی نه چندان بنیادی یافته‌اند. ۳- مسیر فلسفه‌ی هگل با وارونه کردنش در مسیر ماتریالیسم، و این فلسفه از پر تحرك‌ترین و پرصداترین فلسفه‌های معاصر بوده است. مسلماً انقلاب ۱۹۱۷ روسیه و به دست گرفتن قدرت در بسیاری کشورهای دیگر چون یوگسلاوی و مجارستان و بلغارستان و آلبانی و چین کمونیست و ... تأثیر بسیار شگرفی بر اهمیت این مکتب داشته است، و ضمناً همین معنی بزرگ‌ترین دلیل احساسی بودن قضاوتگران حاشیه‌نشین این مکتب بوده است که چون چنین قدرتی کسب کرده است پس صحیح است (آیا این همان تفکر یزیدی که اگر من بر باطل بودم خدا به من این قدرت را نمی‌داد نیست؟!)، تا آن‌جا که بسیاری از پیروان مکتب اصالت عمل (پرگماتیسم) نیز برای مرکزیت دادن به خویش از اهمیت این مکتب استفاده کرده، بر همین اساس دور هم جمع شده مجله دیالکتیکا را در سال ۱۹۴۷ تأسیس

(۱) - / فلسفه معاصر اروپایی، ص ۳۷۸

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۲۷۳

کردند «۱»، آن‌ها از این جهت این مکتب را اصل قرار دادند که در مارکسیسم، پرگماتیسم را دیدند، مارکس و انگلس

نه تنها نظریه پرداز بلکه در پهنه‌ی عمل و فعالیت سیاسی و اجتماعی نیز نقش رهبری داشتند و همین موجب رشد مکتبشان شد.

مهم‌ترین بنیادهای تفکر مارکسیستی دو چیز است: ۱- ماتریالیسم دیالکتیک. ۲- ماتریالیسم تاریخی، و به همین جهت متفکرین بسیاری در این مکتب زیر همین دو عنوان کتاب‌ها نگاشته‌اند در هر دو زمینه گرایش‌های نوینی نیز به وجود آمده است که معمولاً «نئومارکسیسم» خوانده می‌شود. «این نام‌گذاری ممکن است گمراه‌کننده باشد زیرا در زمان ما برخی گرایش‌ها نیز که هدف اصلیشان نفی مارکسیسم و ابطال آن است نئومارکسیسم نامیده می‌شود.» (۲)

برنشتاین (۱۸۵۰-۱۹۳۲) و کائوتسکی (۱۸۵۴-۱۹۳۸) بزرگ‌ترین و نخستین تجدیدنظرکنندگان تفکرات مارکسیستی هستند؛ برنشتاین بر اساس اندیشه‌های نوکانتی کوشید که اصالت ماتریالیسم و هرگونه خصلت مادی را از فکر و آگاهی انسانی جدا کند و نظریات کانت و فلسفه نقادی او را در شکل نوین آن جانشین اصول نظریات مارکس سازد، و بدین جهت برنشتاین متهم به ذهن‌گرایی شد، وی مارکس را به تقدیرگرایی (فاتالیستی) متهم کرد و همچنین معتقد بود همه پدیده‌های روبنایی جامعه‌ی انسانی چون علوم و هنرها و بسیاری پیوندهای دیگر در زمان ما کم‌تر به عوامل

(۱)-/فلسفه‌ی معاصر اروپایی، ص ۱۲۸

(۲)-/همان، ص ۳۳۴

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۲۷۴

اقتصادی بسته‌اند.

کائوتسکی هرچند ابتدا با روش تجدید نظرطلبی برنشتاین مخالفت می‌کرد لیکن تدریجاً در سال‌های (۱۴-۱۹۱۰) به سوی رفرمیسم و اصلاح‌طلبی پیش رفت و حتی کوشید در صحنه عمل از تضاد شدید بورژوازی و پرولتاریا بکاهد.

لیکن در این میان انقلاب ۱۹۱۷ روسیه به رهبری لنین شرایط دیگری به وجود آورد؛ لنین بر میراث علمی و عملی مارکسیسم چیز تازه‌ای افزود و آن استفاده‌هایی بود که از دانش‌های طبیعی و اجتماعی و تاریخی نوین به دست آورده بود پس از مرگ لنین و روی کار آمدن غاصبانه استالین، مارکسیسم در شکل ایدئولوژیست‌پس‌رفت داشت و هیچ‌گونه پیشرفت چشم‌گیری نداشت. گئورگ لوکاچ (۱۹۷۱-۱۸۸۵) مجارستانی و ارنست بلوخ آلمانی (۱۸۸۵) جزو بزرگ‌ترین اندیشمندان نئومارکسیسم هستند.

### اصول دیالکتیک مارکسیسم

به هر حال تفکر مارکسیسم دیالکتیک عمدتاً در قسمت شناخت بر اساس ۴ اصل قرار دارد:

- ۱- ارتباط عمومی جهان. ۲- عمومیت حرکت تکاملی. ۳- حرکت در عالم تدریجی و سپس دفعی و جهشی است.
- ۴- عامل حرکت تناقضات و تضادهای داخلی اشیاء هستند. و این ۴ اصل به طور اصولی یک مطلب را می‌رسانند و آن حرکت عمومی کل جهان است؛ ولی حرکت تقسیم به دفعی و تدریجی شده و عامل حرکت هم بیان شد که

درگیری‌های داخلی هر شیء است.

سردمداران این مکتب ضمن تحکیم مواضع خود شدیدترین حملات را نیز به منطق و فلسفه‌ی کلاسیک مرسوم نموده‌اند، که چرا تضاد و تناقض را باطل می‌دانند، مگر جهان همه‌اش تضاد و تناقض نیست؟ و چرا در

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۲۷۵

منطق تصورات را از تصدیقات جدا می‌کنند و اشیاء را در حال جدایی از یکدیگر دیده در بحث معرف خصوصیات معرف هر شیء را بیان می‌کنند که باید مساوی با شیء باشد نه اعم و نه اخص، مگر همه جهان در ارتباط با هم نبوده و یک واحد را تشکیل نمی‌دهند؟

در زمان ما عده زیادی هم پیدا شده‌اند که هر چند مبانی ماتریالیستی فلسفه مارکس و مبانی اقتصادی او را نیز قبول ندارند، مبانی دیالکتیک و به خصوص حرکت بر اساس تضاد و تناقض را می‌پذیرند و تأییداتی هم از متون مذهبی اسلامی و به خصوص قرآن و نهج‌البلاغه برای آن می‌آورند و بدین جهت هم ضرورت دارد که مبانی دیالکتیک و از جمله این بحث (اصل ارتباط) از مباحث شناخت به خوبی روشن شود.

### ۱- اصل ارتباط

درباره‌ی اصل اول که به تعبیرهای مختلفی چون روابط عمومی اشیاء، و تأثیر و تأثر متقابل اشیاء، و ... بیان می‌شود، این طور می‌گویند: طبیعت، تعدادی اشیاء روی هم انباشته شده و بی‌ارتباط و حوادثی جدا از یکدیگر نمی‌باشد؛ طبیعت مجموعه‌ای به هم پیوسته از اشیاء و پدیده‌ها می‌باشد، اشیاء و حوادث همه با هم مرتبطند و مانند اعضای یک بدن به هم وابسته می‌باشند. و به همین جهت در روش شناخت هم باید مرتبط و پیوسته در نظر گرفته شوند و اگر جداگانه مورد توجه قرار گیرند قابل درک نمی‌باشند، شیوه‌ی دیالکتیکی از ما می‌خواهد که همیشه اشیاء را نه به صورت ایزوله بلکه در ارتباط متقابل با اشیاء دیگر در مناسبت با شرایط و اوضاع و احوال بالفعل هر دو مورد ملاحظه کنیم .... «۱»

(۱) - / ماتریالیسم دیالکتیک و ماتریالیسم تاریخی، به قلم استالین، آنتی دورینگ، به قلم انگلس؛ ماتریالیسم دیالکتیک، به قلم موریس کونفورت

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۲۷۶

در مورد این اصل خوب دقت کنیم: ارتباط عمومی اشیاء می‌گوید یا تأثیر و تأثر متقابل؟ تعبیر اول را همه می‌گویند، چیز تازه‌ای نیست و مطلبی را هم برای ما حل نمی‌کند و حتی نمی‌توان آن را روش شناخت نامید. یکی از دلایل‌هایی که در فلسفه‌ی اسلامی برای توحید- اثبات وحدت خدا- می‌آورند همان وحدت جهان است، جهان با هم مرتبط و مجموعه‌ی واحدی را تشکیل می‌دهد و فعل واحد جز فاعل واحد نمی‌خواهد.

حق جان جهان است و جهان جمله بدن	اصناف ملائک حواس این تن
افلاک و عناصر و موالید اعضاء	توحید همین است و دگرها همه فن



مگر غیر از دیالکتیسیستها مخالف این ارتباط هستند؟!

ولی این جا يك سوال هم هست: شما از کجا فهمیدید که اجزای جهان با هم ارتباط دارند؟ شما می‌خواهید روش شناخت بدهید، این جا شما فقط شناخت خودتان را منتقل به ما کرده‌اید، مهم روش شناخت است یعنی راهی نشان بدهید که ما هم این ارتباط را بفهمیم.

و اگر تأثیر و تأثر متقابل (تعبیر دوم) را می‌گویید آن وقت جای سوال مهم و اساسی است و آن این که آیا این قانون عمومیت دارد و شامل عین و ذهن هر دو می‌شود یا فقط در مسائل عینی جهان است؟ در صورت دوم قوانین دیالکتیک از عمومیتی که ادعا می‌کنند و به‌خصوص در تضاد و تناقض تصریح می‌کنند که در منطق و قضایا و ذهن هم جریان دارد بر کنار می‌ماند و در صورت اول باید معتقد شود که ذهن هم در جهان خارج اثر می‌گذارد یعنی علم همان‌طور که به عقیده شما انعکاس جهان خارج است متقابلاً مؤثر هم باشد آیا چنین است؟ وقتی شما نگاه می‌کنید و در اتاق را باز می‌بینید این علم شما از خارج است ولی خارج هم از علم شما است؟

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۲۷۷

شما ذهن را بازتاب خارج می‌شمارید و بازتاب با تأثیر و تأثر متقابل سازش ندارد! شما قضایای دائمی و ضروری را در منطق چرا قبول ندارید؟ مگر جز این است که چون در جهان عین، ضرورت و دوام را قبول ندارید و ذهن را هم بازتاب خارج می‌دانید. «۱» «تکامل شناخت انسان نیز تکاملی پر از تضادها و مبارزات است، هر حرکت دیالکتیکی جهان عینی قادر است دیر یا زود در شناخت انسان انعکاس یابد...» «۲» یا باید اصل بازتاب و انعکاسی بودن علم را انکار کرد و یا عمومیت تأثیر و تأثر متقابل را.

نویسنده کتاب «تجدید نظر طلبی از مارکس تامائو» می‌گوید: «اصل بازتاب از ریشه، ضد دیالکتیکی است چون مستلزم قبول تقدم عین بر ذهن و بنابراین يك طرفه است، دیالکتیک خواه به صورت شناخت هگل باشد، خواه به صورت روش‌شناسی مارکس، هیچ‌گاه تقدم يك عامل بر عامل‌های دیگر را نمی‌پذیرد و تأثیر متقابل تمام عوامل و اذعان آن‌ها را در نظر می‌گیرد...».

اصرار دیالکتیسیستها بر این اصل برای این است که **اولاً** جهان را يك مجموعه‌ی واحدی معرفی کنند تا بتوانند همه عوامل حرکت را درونی نشان بدهند.

اگر جهان مجموعه واحدی نباشد تأثیر طبیعت در انسان و بر عکس، تضاد جوامع انسانی با هم يك جنگ دورنی نخواهد بود؛ (و ما بعداً توضیح می‌دهیم که مفهوم وحدت در این مسأله باید روشن شود؛ کلمه‌ی «يك»، در مورد يك جان، و يك کتاب، و يك اتاق، و يك شهر، و يك هنگ سرباز و ... همه جا به کار می‌رود، کدام را می‌گویید، حقیقی یا اعتباری، بسیط یا مرکب...).

(۱) - / المنطق المقارن، ص ۱۰۰

(۲) - / مائو در چهارده مقاله‌ی فلسفی درباره‌ی عمل

فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۲۷۸

و **ثانیاً** بتواند مطالبی را که در باب ارزش معلومات گفته‌اند و معتقد به نسبت معلومات (و نه ارزش اطلاقی علم) می‌باشند اثبات کنند و بگویند چون همه‌ی اجزای جهان با هم مرتبند، شناخت یک چیز امکان ندارد مگر با شناخت همه‌ی جهان، و آن هم که غیر ممکن است و بنابراین شناخت هر پدیده و حادثه فقط نسبی بوده تا حدودی و از جهتی شناخته می‌شود.

و این همان مطلبی است که هگل قبل از مارکس گفته و دیگران آن را به نام نظریه‌ی تمامیت مطرح و شرح نمودند؛ ولی آیا راستی چنان است؟

الآن شما درباره‌ی خود و زندگی خودتان هیچ گونه شناخت صحیحی ندارید و هیچ چیز را نمی‌توانید تعریف کنید؟ همین تعریف‌هایی که این آقایان درباره‌ی روش شناخت خودشان از دیالکتیک و ۴ اصل آن ذکر می‌کنند همه‌اش ناقص و نارساست؟! اگر چنین است که با همین مطلب اساس این ۴ اصل بر باد داده شده است و اصولاً چرا خودشان اقدام به تعریف می‌کنند؟ چرا در نوشته‌هایشان ماده و انرژی و دیالکتیک و ... را تعریف می‌کنند؟!

انصاف این است که روابط عمومی اشیاء منافاتی با شناخت ذات آن‌ها ندارد؛ خود پدیده چیزی است و رابطه‌اش چیز دیگری، رابطه از عوارض و آثار آن است، همین که می‌گویند ذات پدیده چیزی نیست جز رابطه او با چیزهای دیگر، به این معنی است که ذات آن چیزی است بذاته مستقل و رابطه، عارض و وصف آن می‌باشد. آنچه ما از این اصل قبول داریم ارتباط عمومی جهان است و نه تأثیر و تأثر متقابل به طور کلی و مطلق (زیرا علاوه بر آن چه گفته شد طبیعت همیشه متأثر از ماوراء طبیعت است و مؤثر در آن نیست و در طبیعت هم

فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۲۷۹

روابط متقابل اجمالاً میان موجودات یک زمان است نه در طول تاریخ، ما متأثر از اجداد خود هستیم نه مؤثر در آن‌ها)، و آن هم در جهان عینی و نه در شناخت و ذهن و رابطه ذهن و عین.

برخلاف نظریه تعمیمی دیالکتیسیستها که اصول خود را بر عین و ذهن تعمیم می‌دهند. انگلس هم که قوانین دیالکتیک را منتزع از تاریخ و طبیعت و اجتماع می‌داند بر اندیشه نیز منطبق می‌کند؛ «قوانین دیالکتیک از تاریخ، طبیعت و اجتماع انسانی منتزع شده و عبارت است از قانون‌های کلی دو مرحله از تکامل تاریخی و قانون کلی خود اندیشه».

«۱»

«دیالکتیک عینی در طبیعت حکمفرما است و دیالکتیک به اصطلاح ذهنی یعنی اندیشه دیالکتیکی چیزی نیست جز بازتاب حکمروایی حرکت بر طبیعت و این حرکت نتیجه‌ی مقابله‌ی اضداد است ...» «۲» «...»

منطق صوری تنها شامل قانون‌های اندیشه است در حالی که دیالکتیک دو چیز است، از یک سو حرکت طبیعت و از سوی دیگر حرکت اندیشه» «۳»

در این میان جزمیت و قاطعیت پیروان ماتریالیسم دیالکتیک بر امکان شناخت جهان چیزی خلاف عقل است، وقتی شناخت، محصول روابط متقابل عین و ذهن باشد چگونه می‌توان گفت ذهن تصرف و دست‌کاری‌هایی از پیش خود نکرده و عین را همان‌طور که هست شناخته است؟! چگونه می‌گویند که: «ماتریالیست‌ها برآنند که جهان

مجموعه آثار آیت الله العظمی گرامی  
شناختنی است، دانش انسان از جهان قابل اعتماد است، فرد انسان توانایی دارد که در درون اشیاء نفوذ کند و سرشت و ماهیت آن‌ها را بشناسد. «۴» و لنین

(۱) - / دیالکتیک طبیعت، به قلم انگلس

(۲) - / همان

(۳) - / پلخانف در مسائل اساسی مارکسیسم

(۴) - / اصول فلسفه‌ی مارکسیسم، به قلم آفاناسیف

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۲۸۰

چگونه در کتاب ماتریالیسم و امپیر یوکر بتیسیسم فلاسفه‌ی آگنوسیست را می‌کوبد و واقعیت را قاطعانه شناختنی می‌داند، با اصل تأثیر و تأثر متقابل که ذهن و عین بر یکدیگر اثر می‌گذارد و با اعتقاد به ارتباط عمومی اشیاء چگونه می‌توان شناختی قاطع داشت و در عین حال در جای دیگر معتقد به حقیقت نسبی شد. مگر فلاسفه‌ی آگنوسیست جز این می‌گفته‌اند که چون عامل شناخت بر ذهن اثر می‌گذارد پس شیء فی نفسه قابل درک صحیح نیست؟! و به همین جهت می‌گفته‌اند: هرچند جهان خارج وجود دارد لیکن شناختنی نیست!!

### ۳- اصل عمومیت حرکت

دیالکتیسیستها می‌خواهند بگویند تنها این روش شناخت است که جهان را پویا می‌داند و هیچ چیز را به طور ایستا ملاحظه نمی‌کند؛ و می‌گویند: به همین جهت است که در منطق ما قضایای ضروری وجود ندارد زیرا دوام در جهان نیست و همه چیز را در حال اضمحلال و زوال و پویایی و حرکت می‌بینیم. «۱»

ولی می‌دانیم که این انحصارگرایی جز خودخواهی و بزرگی طلبی چیزی نیست. فلسفه‌ی اسلامی نه تنها همه اشیاء را در حال حرکت می‌داند بلکه به عقیده‌ی مرحوم صدرالمتهلین حرکت در ذات اشیاء است و اساساً ذات اشیاء همان حرکت است، و به تعبیر علامه طباطبایی استاد بزرگوارمان، حرکت‌های عارضی از باب حرکت در حرکت است. (مگر این که بگویند این‌ها هم مارکسیست هستند چنان که برخی از این‌ها درباره‌ی مولوی و حافظ و شیخ عطار می‌گفتند!).

(۱) - / انگلس در کتاب آنتی دورینگ، موریس کونفورت در کتاب ماتریالیسم دیالکتیک؛ آفاناسیف در کتاب اصول فلسفه‌ی مارکسیسم؛ تقی ارانی در ماتریالیسم

دیالکتیک و ...

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۲۸۱

البته ما حرکت را در جهان طبیعت می‌پذیریم، جهان مجردات که ماوراء طبیعت است هرچه هست فعلیت است. استعداد و امر بالقوه در آن جا نیست که بخواهد با حرکت تکاملی به فعلیت برساند، ولی در جهان طبیعت همواره حرکت برقرار است و علت آن هم استعدادها و امور بالقوه بسیار طبیعت هستند که می‌توانند به فعلیت برسند و راه

رسیدن به فعلیت هم فقط حرکت تکاملی است، و به تعبیر دیگر که بعداً به تفصیل خواهیم گفت - ان شاء الله - علت حرکت تکاملی شوقی است که در مواد این جهان به صورتها و فعلیتهای کمالی می باشد که تا برسند به کمال مطلق که دیگر استعداد و قوه‌ای نماند؛ «الیه ترجعون».

بنابراین عمومیت حرکت در جهان طبیعت چیزی نیست که این آقایان گفته باشند، البته اختلاف‌هایی میان ما و آنها در حرکت هست. از جمله این که این آقایان علت حرکت را تضاد و تناقض باطنی اشیاء می دانند نه عامل برونی و نه هیچ چیز دیگر درونی! و ما علت حرکت را استعداد و شوق به کمال.

**دوم** این که اینها خود حرکت را مجموعه‌ای از تناقضات می دانند.

«وقتی در موجودات در حال حرکت و تأثیر متقابل آنها دقت می کنیم به زودی درمی یابیم که در تناقض فرو رفته‌ایم، حرکت عیناً خود تناقض است و حتی ساده ترین تغییر مکانی ممکن نیست مگر این که یک جسم در یک لحظه هم در مکان مخصوصی باشد و هم نباشد بلکه در مکانی دیگر باشد، به عبارت دیگر جسم مزبور در یک لحظه بودن و نبودن در مکان واحدی را با هم جمع نماید، حرکت همان پیاپی بودن این تناقض مستمر است و حل این تناقض هم همان روش دیالکتیکی یعنی گذرا بودن و ایستا نبودنش می باشد...» (۱)

(۱) - / انگلس در «آنتی دورینگ»

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۲۸۲

هگل هم در کتاب علم منطق می گوید: «همه اشیاء در ذات خود تناقض آمیزند ... و حرکت خودش يك تناقض است».

سوم این که اینها حرکت را نه تنها در جهان خارج بلکه حتی در ذهنیات نیز جاری می دانند: «دیالکتیک که در نظر مارکس علم قوانین عام حرکت است بدون تفاوت هم در جهان و هم در فکر هر دو، جریان دارد». (۱) «از منطق جامد (قدیم) اعتقاد به ضروری و دائمی بودن به نتایج غلط می رساند زیرا هر مفهومی جزئی از طبیعت و تحت تأثیر تمام اجزای دیگر طبیعت دائماً در تغییر و تبدیل می باشد. پس مفاهیم دائماً در حال تکاپو و تغییر می باشند و هیچ مفهوم جامدی وجود ندارد». (۲)

«هگل تغییرات تصویری را مبدأ تغییرات اشیاء می دانست حال آن که بر عکس، اشیاء سبب پیدایش تصورات ما هستند و اگر افکار تغییر می کنند بر اثر تغییراتی است که به موجودات دست می دهد» (۳) «تکامل شناخت انسان نیز تکاملی پر از تضاد و مبارزات است، هر حرکت دیالکتیکی جهان عینی قادر است دیر یا زود در شناخت انسان انعکاس یابد، پروسه پیدایش، تکامل و زوال در پراتیک اجتماعی، پروسه‌ای است بی نهایت، پروسه پیدایش و تکامل و زوال در شناخت انسانی نیز پروسه‌ای لایتناهی است». (۴)

و آری در این سه جهت با ما اختلاف دارند نه اصل حرکت.

(۲) -/ دکتر ارانی در ماتریالیسم دیالکتیک، ص ۵۶

(۳) -/ ژرژ پولیستر در کتاب اصول مقدماتی فلسفه

(۴) -/ مائو در کتاب چهار مقاله‌ی فلسفی

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۲۸۳

در مورد قسمت اول (تضاد عامل حرکت است) بعداً که به خواست خداوند درباره‌ی تضاد بحث می‌کنیم صحبت خواهیم کرد.

مطلب دومشان (حرکت تناقض است) هم جز از کم اطلاعی بر نمی‌خیزد؛ کجای حرکت تناقض است؟! مجموع یک حرکت از این طرف اتاق به آن طرف را اگر در یک لحظه حساب کنید مسلم است که در یک لحظه این حرکت مجموعی با تمام اجزایش وجود خارجی ندارد و فقط اعتبار ذهنی است یعنی چون در حال حرکت می‌باشیم می‌گوییم حرکت آنچنانی الان هست و گرنه در هر لحظه‌ای در یکی از حدود اجزای آن است نه در همه‌ی حدود، و اگر حدود حرکت را جداگانه حساب کنید جسم متحرک، در هر لحظه‌ای در یک جا هست و در جای قبلی و بعدی نیست، خلاصه این که هرگز این طور نیست که جسم متحرک در یک لحظه هم در یک مکان باشد و هم نباشد. عجیب این است که پلخانف که در مقایسه با برخی از این آقایان باید دانشمند حساب شود چون حرکت را یک تناقض دیده است و تناقض را هم نتوانست بپذیرد (بر خلاف دیالکتیسیست‌های مشهور شوروی) اصل امتناع تناقض را در طبیعت جاری ندانست و فقط در فکر قبول کرد. وی معتقد شد که میان دیالکتیک طبیعت و قوانین منطق ناسازگاری وجود دارد! زیرا حرکت ماده بنیاد همه‌ی پدیده‌های طبیعت است، در حالی که حرکت خود یک تناقض است؛ پس اصل امتناع تناقض فقط زیربنای تفکر است نه جهان خارج. «۱»

اخیراً بسیاری از دیالکتیسیست‌های ماتریالیست شوروی از جمله مؤلفان روسی در کتاب اصول مارکسیسم لنینیسم صریحاً اعلام کردند که: تناقضی که از فکر غلط برمی‌خیزد با تناقضی که در جهان خارج موجود است یکی نباید پنداشته شود. گرچه کلمه‌ی تناقض در هر دو جا یکی است، ولی

(۱) -/ مسائل اساسی مارکسیسم، ترجمه غفاری. پلخانف به علت افکار مستقلاً چون نظریه‌ی «جبر در عین اختیار» و «پذیرش امتناع تناقض در فکر» مدتی، از طرف

حزب شدیداً طرد شد

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۲۸۴

معنایی مختلف دارد. یعنی تناقض در فکر باطل است ولی در جهان خارج وجود دارد.

مطلب سوم هم بسیار بی‌اساس است. اگر مفاهیم ذهنی هم مانند جهان خارج حرکت کند پس خود مفهوم حرکت هم حرکت خواهد کرد؛ آنگاه چه خواهد شد؟ حرکت ماده‌ی خارجی را به صورتی برتر درمی‌آورد و کمال می‌بخشد، ولی حرکت، مفهوم حرکت را به چه مفهومی می‌خواهد تبدیل کند؟!

آن وقت حافظه‌ی انسان را چه می‌کنید که قضایای بعید العهد دوران حیات انسان را ضبط می‌کند و ادراکات ما در

قوه‌ی حافظه به طور ثابت باقی می‌ماند. قضایای خاص و کلی با همهی مفاهیمشان در ذهن، ثابت و بی‌حرکتند. دکتر ارانی متحیرانه در این باره می‌گوید: «در عمل حافظه باید توجه کرد که چگونه يك تأثیر یا احساس در روح ثابت می‌ماند؟ چطور دوباره تولید می‌شود؟ چگونه روح، يك قضیه در ازمنه‌ی گذشته را مجسم می‌نماید؟ امتحانات متعدد نشان می‌دهد در حالات غیر طبیعی چون هیپنوتیزم و اشخاصی که حشیش استعمال کرده‌اند، اشخاصی که به واسطه‌ی گرسنگی به مرگ مشرف شده‌اند و غیره پس از برطرف شدن عامل غیر طبیعی این اشخاص، اظهار می‌نمایند قضایای بعید العهد دوران حیات خود را به یاد آورده‌اند.» (۱)

موریس کونفورت با همهی فشار دیالکتیسینها چون نتوانسته حرکت مفهوم‌های ذهنی را بپذیرد در شناخت و آگاهی کاملاً گیج شده است، وی می‌گوید: «ما با تمایز بین يك پروسه‌ی عینی که در آن چیزی دچار تغییر

(۱) - / کتابچه‌ی پسیکولوژی، به قلم دکتر ارانی

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۲۸۵

می‌شود و مفاهیم تحت آن‌ها می‌گوییم خصوصیت اشیاء درگیر در پروسه (پروسه تغییر) را خلاصه کنیم مواجه هستیم. این گونه مفاهیم همیشه در تمام جهات با موضوع‌های خود منطبق نیستند و نمی‌توانند باشند، دقیقاً به این علت که اشیاء تغییر می‌یابند.» (۱)

کونفورت با عبارت پردازی فوق می‌خواهد بگوید: جهان متغیر است و مفاهیم ثابت، چگونه ثابت می‌تواند حکایت از متغیر کند؟ پس شناخت و علم چه می‌شود؟! راه حلی ندارد!!

این‌ها تصور می‌کنند مفاهیم ذهنی اگر بخواهد حکایت از خارج کند باید حتماً همهی خصوصیات شیء خارجی را داشته باشد.

نظیر این مشکل را عده‌ای از فلاسفه‌ی اسلامی در شناخت ذکر کرده‌اند و گفته‌اند: وقتی ما مفهوم انسان را مثلاً در ذهن می‌آوریم يك تناقض می‌شود زیرا مفهوم مزبور يك علم، و در نتیجه صفتی عارض بر ذهن می‌شود با این که مفهوم انسان است و انسان، يك ماهیت جوهری و مستقل است، نه يك عرض، و ماهیت معلوم با همان ماهیت خودش در ذهن می‌آید و انقلاب نمی‌شود. یعنی هم خود معلوم با ذات مستقل جوهری خود آمده است، و هم نیامده و يك صفت عارضی فقط داریم.

فلاسفه از این تناقض پاسخ‌هایی داده‌اند. «۲» از جمله این جواب که ابتکار مرحوم صدرالمتألهین است و در بحث وجود ذهنی اسفار گفته است:

«علم مزبور به حمل ذاتی همان ماهیت جوهری انسان است ولی به حمل شایع يك عرض است» (۳). یعنی لازم نیست علم از هر نظر و با هر گونه دید، همان خصوصیات شیء خارجی را داشته باشد.

(۱) - / موریس کونفورت در کتاب ماتریالیسم دیالکتیک، ص ۹۷

(۲) - / مرحوم سبزواری در شرح منظومه به تفصیل پاسخ‌های مزبور را نقل کرده است

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۲۸۶

خلاصه این که مگر نمی شود مثلاً با مفهوم متغیر از تغییر و حرکت موجود خارجی حکایت کنیم ولی خود مفهوم متغیر، در ذهن ما همان معنای متغیر را بدهد و هیچ عوض نشود؟!

این مطلب را هم بگوییم که اثبات حرکت عمومی اشیاء بدون این که راه کشف این حرکت نشان داده شود، یک روش شناخت به شمار نمی آید، بلکه در این فصل فقط شناختی که خود آقایان از طبیعت دارند به ما گفته اند؛ این که روش شناخت حساب نمی شود!

از طرفی چون این آقایان می خواهند همواره از مسائل فلسفیشان بهره های اجتماعی ببرند باید این جا نشان بدهند که چه بهره ای از این اصل می برند؟ اثبات این که طبیعت و انسان (در تاریخ و جامعه اش) حرکت تکاملی می کند چه چیزی را اثبات می کند؟ آیا می توان گفت به کدام طرف می رود؟ یعنی تکامل در چیست؟ چه پیش بینی می توان کرد؟ فقط همین که طبیعت و انسان حرکت تکاملی دارند و فقط همین.

این را هم اضافه کنم که آقایان خیلی خوش بین هستند و همواره حرکت تکاملی را در طبیعت می بینند. آیا در طبیعت حرکت قهقرا یا توقف وجود ندارد؟

حرکت های دوری مانند تخم مرغ که مرغ می شود و دوباره تخم می آورد، و درختان که خاک می شوند و دوباره از خاک سر بر می آورند، آیا صعودی و تکاملی هستند؟! یا درخت هایی که می پوسند، تخم هایی که در دستگاه های جوجه کشی یا زیر مرغ ها فاسد می شوند، نطفه هایی که انسان نمی شوند، این ها و صدها از این قبیل، حسابشان چگونه است؟

آن چه که ما می دانیم حرکت تکاملی در کل جهان به طور مجموعی است نه در همه اجزاء و نه دائماً، گاهی حرکت به صورت قهقرا انجام

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۲۸۷

می شود و گاهی توقف و رکود دست می دهد لیکن البته این حرکت های انحرافی بالاخره دوباره در مسیر تکاملی قرار می گیرد، ولی این طور نیست که هر حرکتی کلاً حرکت تکاملی باشد.

به نظر می رسد آقایان می خواهند با این نظرات قطع مراحل اقتصادی خودشان را حرکت قطعی و تکاملی جامعه ها قلمداد کنند و شما خود می دانید که تکاملی اقتصادی آقایان نه در روسیه تحقق یافت و نه در آلمان و انگلستان، بلکه کاملاً برعکس نظریه مارکس در این کشورها شد. «۱»

### ۳- اصل جهش

بیروان ماتریالیسم دیالکتیک می گویند حرکت تکاملی طبیعت به طور ساده و تدریج و بدون انقلاب نیست، همواره حرکت، ابتدا تدریجی و ساده است ولی به نقطه ای می رسد که ناگاه جهش و انقلابی رخ می دهد.

حرکت نه دایره ای است و نه تکرار یک امر ساده؛ بلکه حرکت تکاملی و پیشرفت، به طور جهش و سریع پس از

يك جريان ساده می باشد. جريان ساده را حرکت کمی و نقطه جهش را حرکت کیفی اصطلاح می کنند. «۲»  
 درباره‌ی این اصل باید آقایان استیضاح شوند که حرکت‌هایی که با تدریج و بدون جهش به نتیجه می‌رسند چگونه  
 توجیه می‌شوند؟ هسته‌ای که تدریجاً با حرکت تکاملی خویش درخت می‌شود، نطفه‌ای که انسان می‌شود، کودک که  
 جوان و پیر می‌شود، نقطه‌ی جهش و به اصطلاح حرکت کیفی این‌ها کجاست؟

(۱) -/ از جمله به درس‌های تاریخ و یل دورانت، ترجمه‌ی بطحایی، ص ۸۲، رجوع شود

(۲) -/ ماتریالیسم دیالکتیک و ماتریالیسم تاریخی، به قلم استالین، چهار مقاله‌ی فلسفی ماتو: ماتریالیسم دیالکتیک دکتر ارانی و ..

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۲۸۸

آیا هسته پس از يك دوره حرکت تدریجی ناگهان درخت می‌شود؟ و همین‌طور پیری و جوانی يك کودک آیا ناگهانی  
 است؟ یا در تمام مراحل، تدریجی هستند؟ و همین‌طور جامداتی که تدریجاً مایع می‌شوند مانند بیه که تدریجاً آب  
 شده روغن مایع می‌گردد و یا شمع که تدریجاً با سوختن، آب می‌شود، نقطه‌ی جهش و حرکت کیفی این‌ها  
 کجاست؟

معمولاً در مقام پاسخ می‌گویند در همه‌ی این موارد يك نقطه‌ی جهش وجود دارد، اولین جوانه‌ی حیات حیوانی در  
 نطفه و تخم مرغ و اولین جوانه‌ی حیات نباتی در هسته‌ی درخت و همین‌طور اولین حالت سوختن و تبدیل شمع و  
 تصاعد نور از آن و اولین حالت انبساط در مولکول بیه، این‌ها همه نقطه‌ی جهش هستند ولی این توضیح کافی  
 نیست زیرا این‌ها همه تدریجاً به وجود آمده‌اند، از نظر افراد سطحی اولین جوانه‌ی حیات يك جهش است، با نظر  
 دقیق به خوبی روشن می‌شود که همه‌ی این تغییرها چهره‌های ظاهری يك حرکت آرام و تدریجی است. حتی آب  
 که با حرارت تدریجی به جوش می‌آید، جوشیدن يك لیتر آب تدریجی است و از مدتی پیش در مولکول‌های يك  
 لیتر آب آغاز شده است و تدریجاً همه‌ی مولکول‌ها حالت جوش پیدا کرده‌اند، و اساساً خود جوشیدن چیزی جز  
 رسیدن به درجه ۱۰۰ حرارت نیست که مانند درجه ۹۹ و ۱۰۱ تدریجی می‌باشد.

این آقایان تفاوت‌های سطحی را به حساب يك تفاوت واقعی و فلسفی گذارده‌اند، اساساً هر گونه حرکت، تدریجی  
 است و گرنه جزء لا یتجزی، و در خصوص زمان هم به تعبیر فلاسفه: «تالی آتات» و به تعبیر دیگر:  
 «اجزاء لا یتجزی از زمان» لازم می‌آید. اگر حرکت تدریجی و به اصطلاح کمی نباشد و تقدیر و اندازه نداشته باشد  
 و تقسیم به اجزایی نشود

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۲۸۹

لازمه‌اش همان حرف عده‌ای از متکلمین قدیم است که می‌گفتند زیربنای عالم، ذرات ریز غیر قابل تجزیه است، و  
 فلاسفه‌ی محقق آن را رد کرده و گفته‌اند مگر ممکن است ذره‌ای هرچند کوچک پیدا شود که دیگر قابل تجزیه  
 نباشد، به هر حال بالا و پایین و چپ و راست دارد. و به فرض که حوصله برش و تجزیه‌ی خارجی را نداشته  
 باشیم در قوه‌ی واهمه و ذهن خویش می‌توانیم برایش بالا و پایین تصور نموده برای هر جزء آن حکمی صادر



کنیم، و به تعبیر دیگر اگر نتوانیم تقسیم خارجی کنیم تقسیم وهمی می‌کنیم، تازه اگر از تقسیم وهمی هم خسته شویم تقسیم عقلی می‌کنیم و به طور کلی می‌گوییم: هر جزئی که پیدا کنیم بالاخره بالا و پایین دارد پس باز هم قابل تجزیه است.

ضمناً سؤالی هم درباره‌ی اصل اصطلاح کم و کیف داریم، به چه جهت جهش و انقلاب را حرکت کیفی اصطلاح می‌کنیم؟! معمولاً کیف را باید در صفات خاصی که تقسیم‌پذیر نیستند به کار برد همچون رنگ‌ها و شکل‌ها و صور ادراکی ذهن و ...؛ آیا درخت شدن هسته، انسان شدن نطفه، جوجه شدن تخم (که مثال معمولی خودشان است)، انفجار کوه آتشفشان و انفجار یک جامعه در حال مبارزه و ... این‌ها همه صفات عارضی هستند؟ آیا این اصل را درباره‌ی ادراکات نیز جریان می‌دهند؟ در گذشته برخی تعبیرات را دیدیم که اصول دیالکتیک را در عین و ذهن تعمیم می‌داند.

مائو هم می‌گوید: «ادامه‌ی پراتیک اجتماعی منجر به تکرار چندین باره‌ی اشیاء و پدیده‌هایی می‌شود که در جریان پراتیک در حواس انسان ایجاد محسوسات و تصورات می‌کنند، سپس در مغز انسان تغییر ناگهانی در پروسه‌ی شناخت به وجود می‌آید و مفاهیم ساخته می‌شوند ... بین مفهوم و احساس، نه فقط یک اختلاف کمی بلکه تفاوتی کیفی نیز موجود است.» (۱)

(۱) - / چهار مقاله‌ی فلسفی درباره‌ی عمل

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۲۹۰

اگر ادراکات ذهنی را مشمول این اصل بدانیم ضمن این که همان اشکالات اصل اول وارد شده انسان را به دره‌ی هولناک سوفسطایی‌گری می‌اندازد، «۱» اشکال خاصی هم درباره‌ی مفاهیم تصویری پدید می‌آید. اگر تصور هر مفهوم کلی (چون انسان، در، آهن، و ...) مرحله‌ی «کیفیت» تصور جزئیات آن کلی باشد، باید قوانین حاکم بر انسان قابل تطبیق بر افراد انسان نباشد! همان‌طور که قوانین بخار غیر از قوانین آب است. و هر کیفیتی که از کمیت گذار می‌کند و به نقطه‌ی جهش می‌رسد قوانین خاص خود را دارد و قوانین خاص حرکت کمی در حالت کیفی، وجود ندارند و بنابراین اگر همان‌طور که مائو می‌گوید مفاهیم کلی با تکرار در صحنه عمل و پراتیک و به طور دیالکتیک و به طریق گذار از کم به کیف باشد باید احکام انسان (مرحله کیفی) به افراد انسان چون حسن و حسین و ... (مرحله‌ی کمی) قابل تطبیق نباشد!

ممکن است تصور کنید که واقعاً هم همین‌طور است، جزئی بما هو جزئی قوانینی خاص خود دارد که کلی ندارد. حسن خصوصیات‌ی چون اندازه‌ی دو متر مثلاً و رنگ فلان و شکل فلان و ... دارد؛ با این که در انسان کلی این خصوصیات نیست! ولی این تصور ربطی به مطلب ما ندارد، ما نمی‌خواهیم خصوصیات افراد و جزئیات را به مفهوم کلی سرایت داده فی‌المثل آن را رنگ‌آمیزی و متشکل به اشکال هندسی کنیم، چنان که نمی‌خواهیم حالات مخصوص کلیت را به افراد سرایت داده هر فردی را یک مفهوم عام وارد در ذهن بدانیم، سخن این است که می‌خواهیم

(۱) -/ زیرا تغییر ادراکات، رابطه‌ی ذهن را با عین از میان می‌برد. وقتی می‌خواهیم با یک تصویر ذهنی به واقعیت برسیم، تصویر مزبور تغییر می‌یابد و خاصیت حکایت از خارج را که مربوط به اولین زمان برداشت از خارج بود از دست می‌دهد

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۲۹۱

احکامی که به وسیله مفهوم عام یک کلی (انسان، مثلاً) برای افرادش ثابت کرده‌ایم بتوانیم به افراد سرایت بدهیم؛ اگر رسیدن به کلی به طور گذار از کمیّت به کیفیت بوده ذاتاً تغییر یافته، مانند بخار نسبت به آب باشد دیگر نمی‌توانیم به وسیله‌ی یک مفهوم کلی، دریافتی از جزئیات پیدا کنیم، و رابطه ما با افراد عینی قطع خواهد شد و این چیزی جز سوفسطائیت و سقوط در دره‌ی شک و جهل به واقعیت نیست!

درست است که مفهوم کلی کامل‌تر از مفهوم جزئی است، زیرا قابل تعمیم و گسترش است و انحصار و محدودیت ندارد، لیکن این نه به این معناست که کمال مزبور بر اثر حرکت به وجود آمده باشد، پیدایش یک مفهوم کلی بر اثر انتزاع است، که قبلاً در دفتر دوم توضیح دادیم. مفهوم حسن، در ذهن ما حرکت نمی‌کند تا به مفهوم انسان ارتقا یابد، بلکه ذهن ما خصوصیت فردیت حسن را حذف نموده اصل جامع انسانیت را حفظ می‌کند.

#### اصل تضاد

می‌گویند: عامل حرکت هر شیء درگیری درونی آن است، همه اشیاء و حوادث طبیعی حاوی تضاد داخلی می‌باشند، تضاد میان دو جهت مثبت و منفی، گذشته و حال، عنصر از میان رفته و عنصر بردارنده، تضاد کهنه و نو، مرده و زنده؛ حرکت تکاملی اشیاء به صورت تحول تدریجی و آرام نیست بلکه به صورت ظهور و تجلی تضادهای داخلی آنها می‌باشد. (۱)

این اصل در نظر مارکسیستها به اندازه‌ای مهم است که وقتی در دیدار هگل از گوته، شاعر معروف آلمان - اکتبر ۱۸۲۷-، گوته از وی پرسید: این

(۱) -/ کتاب‌های متعدد مارکسیستی، از جمله ماتریالیسم دیالکتیک به قلم استالین

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۲۹۲

دیالکتیک که این قدر درباره‌ی آن و شخص تو صحبت می‌شود چیست؟

هگل پاسخ داد: دیالکتیک در اصل چیزی نیست جز روح تناقص منظم و پرورش یافته، که در ذات هر انسانی و موهبتی است که در تشخیص صحیح از باطل عظمت خود را ثابت می‌کند. (۱)

هگل در فکر نیز می‌گوید: من در کتاب «پدیده‌شناسی روح» نمونه‌ای از این روش را درباره‌ی موضوع مشخصی یعنی درباره‌ی آگاهی نشان داده‌ام ... هر یک از شکل‌های آگاهی در مسیر تحقق خود در عین حال خویش را منحل می‌کند، نفی خود را به عنوان نتیجه خود دارد و بدین سان به شکل بالاتری منتقل می‌شود. تنها چیزی که لازم است تا بتوان پیشرفت جریان علمی را به دست آورد شناخت این جمله منطقی است که منفی درست به همان اندازه

مجموعه آثار آیت الله العظمی گرامی \_\_\_\_\_ ۱۶۳  
مثبت است و آن چه خود را نقض می کند خود را در هیچ و نیستی مجرد منحل نمی کند .... چنین نفی، نه همه نفی بلکه نفی چیز معینی است ...». (۲)

مارکس تحلیل فلسفی خود را در مسأله‌ی تضاد و تناقض از پیشینیان خود به ارث برده ولی به خصوص از هگل و داروین بهره‌ی فراوان برده است.

داروین تکامل موجودات زنده را بر اثر مبارزه و جنگ و تضاد با طبیعت و با موجودات می دانست. مارکس این اصل را تعمیم داد و سراسر جهان را محکوم این اصل دانست؛ طبیعت و انسان، فرد و جامعه و تاریخ و شناخت، همه و همه بر اثر تضاد و تناقض، حرکت تکاملی می یابند.

مارکس در نامه‌اش به انگلس می نویسد: «من چیزهای زیادی خوانده‌ام، از جمله کتاب داروین را در مورد انتخاب طبیعی انواع. این

---

(۱) -/ از برونو تا هگل، ص ۳۶۸

(۲) -/ همان، ص ۳۶۹

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۲۹۳

کتاب با وجود سبک انگلیسی مآبانه‌اش کتابی است که اساس بیولوژیکی نظریه ما را در نهران دارد» (۱) و نیز در نامه‌اش به لاسال در سال ۱۸۶۱ می نویسد: «کتاب داروین برای من بسیار مهم است و آن را به عنوان پایه‌ی بیولوژیکی مبارزه‌ی طبقاتی در تاریخ می پذیرم» (۲) انگلس هم بر سر قبر مارکس چنین گفت: «همچنان که داروین قانون تحول آلی را کشف نمود مارکس نیز قانون تحولات جوامع انسانی را کشف کرد». (۳)

می گویند مارکس می خواست یک جلد کتاب کاپیتال خود را به داروین تقدیم کند ولی داروین طی نامه‌ای این تقدیم را نپذیرفت (شاید به این جهت که حمله‌ی مستقیم به مذهب را نمی توانست بپذیرد).

پیروان اصول دیالکتیک فقط به بیان مکتب خود قناعت نکرده منطق کلاسیک به اصطلاح ارسطویی را شدیداً مورد انتقاد قرار دادند که چرا تناقض و تضاد را محکوم می کرده است! موریس کونفورت منطق قدیم را به این جهت که منطق «یا این یا آن است» محکوم می کند! و ژرژ پولیستر می گوید: هرگاه صحیح و غلط را در نظر بگیریم ما فکر می کنیم که بین این دو هیچ گونه وجه مشترکی وجود ندارد. صحیح صحیح است و غلط هم غلط. این همان نقطه نظر یک جانبه است که دو چیز مخالف را به طور قطع از هم جدا می کند و مرگ و زندگی را مغایر یکدیگر می داند! مثلاً دیده می شود که می گوئیم باران گرفت و بسا می شود که حرف ما تمام نشده باران می ایستد. این جمله‌ی ما وقت شروع صحیح بود منتها بعداً تبدیل به اشتباه شده است صحیح به این طور تبدیل به غلط و خطا می شود». (۴)

---

(۱) -/ مارکس و مارکسیسم، به قلم آندره پیتز، ترجمه‌ی ضیائیان و کتاب مارکس و مارکسیسم

(۲) -/ همان

(۳) -/ دانش و ارزش، ص ۱۵۱

## فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۲۹۴

نجیب محمود در کتاب «خرافه‌ی متافیزیک» می‌گوید: «قانون امتناع تناقض فقط یک قرارداد اجتماعی است و اگر برخلاف آن هم قرارداد کنند صحیح است و اندیشه طبق آن درست می‌باشد!»  
در برابر برخی دیگر از مارکسیست‌ها که تا حدودی حقیقت را درک کرده هم چون پلخانف روسی اقرار کرده‌اند که اصل عدم تناقض قانون کلیه ذهن‌هاست «۱» و چون فورت نویسنده‌ی کتاب «نظریه‌ی شناخت» که در برابر پیروان سینه‌چاک ماتریالیسم دیالکتیک که می‌گفتند منطق هم (به طور کلی، چه در قانون امتناع تناقض و چه در سایر قوانینش) طبقاتی است! و محصول عوامل اجتماعی می‌باشد! ایستاده گفت: «نه، منطق پدیده‌ای مشترک و غیر طبقاتی است».

به هر حال مارکس بر خلاف هگل که تضاد را در محدودیت این جهانی و تمایل به آزادی مطلق در ایده و گوهر نخستین می‌دانست و هیچ‌گونه برداشت الحادی نداشت، تضاد را در حرکت همه‌ی پدیده‌ها اصل نخستین و مبدأ همه‌ی حرکت‌ها دانست و در نتیجه الحاد پیشه ساخته خود، خدا را منکر شد و به قول خودش مخروط هگل را که بر خلاف قاعده، بر رأس گذارده شده و قدرت دوام نداشت برگردانده و بر قاعده‌اش استوار کرد، قاعده دیالکتیک که زیربناست، تضاد و تناقض است که بر اساس همه‌ی حرکت‌ها دینامیکی می‌شود نه میکانیکی؛ معلول عوامل داخلی می‌شود نه برونی، مارکس شبیه همین ایراد را به ماتریالیست‌های پیش از خود می‌کند، وی معتقد است ماتریالیست‌های پیشین از این جهت که عامل حرکت ماده را نمی‌توانستند بر اساس تضاد درونی و دیالکتیکی توجیه کنند ماتریالیسم مکانیکی را معتقد بودند زیرا بنای فلسفی

(۱) -/ مسائل اساسی مارکسیسم

## فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۲۹۵

صحیحی نداشته مخروط وارونه‌ای داشتند.

و چون تضاد یک لغت کلی است و مورد معین نمی‌کند، یعنی معلوم نیست چی با چی در تضاد است، ممکن است در یک شیء یا در یک جامعه انواعی از تضاد موجود باشد؛ پیروان مارکس گفته‌اند در اشیاء و در جامعه‌ها تضادهای اصلی و فرعی موجود است و چه بسا با ضد فرعی باید سازش کرد تا ضد اصلی را از میان برداشت. مائو رهبر چین کمونیست سال‌ها بود (و تا آخر عمرش به این حال باقی ماند) که با شوروی نزاعی سرسختانه داشت ولی با آمریکا سازش می‌نمود! زیرا معتقد بود آمریکای سرمایه‌داری خود به خود از میان خواهد رفت؛ تضاد اصلی با شوروی است!

البته تعیین تضاد اصلی و فرعی خود یک بحث عمیقی است. در یک جامعه که تضاد فکری مذهبی و اقتصادی طبقاتی، و تفکر و احساس، و جوان و پیر و دانشجو و بازاری و زناشویی مرد و زن و ... وجود دارد چرا باید تضاد

اصلی را اقتصاد طبقاتی بدانیم و نه تفکر مذهبی و یا چیزهای دیگر؟ این مطلب حتماً باید در ارتباط با بحث زیربنای حرکت اجتماعی روشن شود. ما زیربنا را چه می‌دانیم و رو بنا را چه؟ انشاء الله تعالی در آینده خواهیم گفت که زیربنا اندیشه و فکر است نه اقتصاد! و دوران‌های تاریخی بشر را بر این اساس طراحی می‌کنیم که اصولاً به سه دوره کلی برگشت می‌کنند.

به هر حال به گفته شیفتگان مارکس چون ژرژ پولیستر در اصول مقدماتی فلسفه، مارکس با تأسیس این اصل برای همیشه مباحثات بر اساس دور و تسلسل را برای رسیدن به خداوند به نظر خود پایان داد و به جای این که به رعایت اصل علت و معلول و بطلان دور و تسلسل، به دنبال

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۲۹۶

خدای خالق جهان برود، علت حرکت و نظم جهان را در درون جهان یافت و آن هم تضاد و تناقض میان اشیاء و در دل هر شیء می‌باشد، مائو گفت:

قانون تضاد پر اهمیت ترین قانون بنیادی دیالکتیک ماتریالیسم است. و لنین می‌گوید: دیالکتیک به معنای دقیقش همان آموزش تناقض در درون اشیاء است ... این قانون جوهر دیالکتیک است.

و بنا بر آنچه گفته شد اصل امتناع تناقض که یکی از اصول مهم منطق است از میان می‌رود و خواه ناخواه به دنبال آن اصل هویت (امتناع سلب الشیء عن نفسه) نیز به همین مصیبت دچار می‌شود؛ زیرا هویت با امکان تناقض و امکان این که شیء هم خودش باشد و هم نباشد جمع نمی‌شود.

به علاوه از این نظر هم که ژرژ پولیستر تصور می‌کند که اصل هویت به معنای یکسان ماندن و حرکت نداشتن است. نامبرده می‌گوید: «یکسان ماندن به معنای یک جور ماندن و تغییر شکل ندادن است. اکنون باید دید که از این خاصیت متافیزیک (یکسان ماندن) چه نتایج عملی به دست می‌آید ...» با مبانی دیالکتیک که همه چیز را در حرکت می‌بیند جور نمی‌یاید.

### تضاد و تناقض در منطق و فلسفه

دیالکتیسینها نوعاً میان تضاد و تناقض فرق نگذاشته‌اند. اصل مزبور را گاهی اصل تضاد و گاهی اصل تناقض نامیده‌اند و گاهی هر دو را ذکر کرده‌اند.

تضاد یک معنای حقیقی دارد که مورد توجه دقیق فلاسفه است و یک معنای تسامحی که احیاناً طبق اصطلاح عامیانه به کار می‌برند. باید معین شود که کدام را می‌گویند.

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۲۹۷

معنای دقیق تضاد نسبت میان دو امر وجودی است که متضایف (مانند پدر و فرزندی) نباشد و در محل واحد در زمان واحد از جهت واحد جمع نمی‌شوند. این تعریفی است که قدمای فلاسفه گفته‌اند. طبق این تعریف دو وجود مستقل جوهری نیز متضاد حساب می‌شوند؛ این انسان و آن انسان نیز که امکان اجتماع در محل واحد حقیقی ندارند متضاد هستند. - محل واحد، اعم از ماده در برابر صورت، و یا موضوع در برابر عرض می‌باشد. - لیکن فلاسفه‌ی

مشاء گفته‌اند: متضادان دو پدیده‌ی وجودی غیر متضایف هستند که به طور تعاقبی بر یک موضوع وارد شوند و تحت جنس قریب واحدی قرار گیرند و میانشان کمال اختلاف باشد. و بنا بر این تعریف صرف جمع نشدن در یک جا کافی نیست، هر مفهومی از مفهوم دیگر جدا است؛ هر نوع خارجی از نوع دیگر خارجی جداست ولی این جدایی تضاد نیست. تضاد نسبت میان دو پدیده‌ی وجودی است که هر یک بالذات دیگری را طرد نماید. بالذات، یعنی به آن دیگری نظر دارد و با توجه به آن، آن را طرد می‌کند نه این که فقط جمع نشوند. و این معنی فقط بدین جهت می‌شود که دو پدیده‌ی مزبور، پدیده‌ای عارضی باشند که هر یک بر سر تصاحب موضوع، دیگری را نفی کنند.

و همان‌طور که ملاحظه کردید حتماً میان دو پدیده مزبور باید کمال اختلاف باشد زیرا اگر این قید را اعتبار نکنیم پدیده‌های زیادی هستند که در اضافه به هر طرف خاصیتشان تغییر می‌یابد، مثلاً سفیدی و سیاهی ضد هستند ولی زردی و قرمزی و سبزی را چه بگوییم؟ جزء کدام طرف حساب کنیم، اگر سفیدی را بینیم این‌ها از سفیدی نیستند و در طرف مقابل آن می‌باشند و اگر سیاهی را در نظر بگیریم این‌ها جزء آن نبوده در طرف مقابل قرار دارند. این است که کمال اختلاف را اعتبار کردند که این

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۲۹۸

امور نسبی که متوسط هستند داخل تعریف نشده معلوم باشد که تضاد ندارند. میان وجودهای جوهری نیز تضاد نیست زیرا کمال اختلاف ندارند. وجودات جوهری مخالفت‌هایی با هم دارند ولی نمی‌توان دو تای آن‌ها را جدا کرده بگوییم میانشان کمال اختلاف است؛ و نیز موضوع واحدی ندارند. (موضوع در برابر عرض). پس تضاد میان دو پدیده عارضی است.

ضمناً توجه کنید که تضاد میان دو طرف است نه بیش تر یعنی ضد واحد، واحد است؛ مرحوم صدرالمتهین در این بحث از کتاب بزرگ اسفار «۱» می‌گوید: «از آن‌جا که گفتیم میان ضدان کمال اختلاف است معلوم می‌شود که ضد واحد واحد است زیرا ضد بنا به آنچه گفتیم چیزی است که از وجودش عدم ضد دیگر لازم می‌آید و بنا بر این اگر یک شیء دارای اضدادی باشد مخالفت اضداد مزبور با آن شیء واحد یا از جهت واحدی است و یا از جهات متعدد؛ اگر مخالفتشان از جهت واحدی باشد در حقیقت ضد آن شیء یک چیز است و آن همان جهت واحدی است که در همه می‌باشد، و اگر از جهات متعددی ضدیت دارند پس آن شیء در حقیقت یک حقیقت بسیطی نبوده مانند انسان است که جهات متعددی دارد و با هر جهتی با یک چیز ضدیت دارد!

«و از این جا روشن می‌شود که ضدیت واقعی میان دو صفت چون سیاهی و سفیدی و سردی و گرمی است؛ و هر کدام فقط یک ضد دارند و اما خود شیء سیاه یا سفید یا سرد و گرم ضد بالعرض هستند. و به جهت ضدیت سیاهی و سفیدی، ضد شده‌اند.»

ضدیت هر چه هست میان دو صفت وجودی عارضی است نه میان دو وجود مستقل و به اصطلاح، تضاد در جواهر نیست، در اعراض است.

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۲۹۹

البته برخی از فلاسفه از جمله بوعلی سینا، تضاد را در جواهر نیز جاری می‌دانند، نظر ابن سینا به این است که علت تضاد در عوارض هم از جهت عدم امکان اجتماع دو فصل در دو عرض می‌باشد؛ مثلاً فصل رنگ سفیدی با فصل در رنگ سیاهی تباین دارد و قابل جمع نمی‌باشد، پس در جواهر هم که فصول با هم تباین دارند تضاد وجود دارد؛ یعنی دو صورت که نمی‌توانند با هم در یک ماده تحقق یابند تضاد دارند.

غیر از فلاسفه و دانشمندان بزرگی چون ابن سینا، در زبان عامیانه نیز تضاد را در وجودهای مستقل جوهری هم می‌آورند، و فی‌المثل ابراهیم را ضد نمرود و فرعون را ضد موسی و ... می‌شمارند. لیکن واقعیت این است که اگر از همان مردم بپرسند که: واقعاً این جسم و بدن و یا روح ابراهیم است که با نمرود ضدیت دارد یا روحیه‌اش و افکارش؟ خواهید دید که آن‌ها خواهند گفت: البته که افکار و ایده‌هایش.

حالا به این مطلب توجه کنید که فلاسفه می‌گویند: دو ضد در یک محل واقعی، و در زمان واحد، و از جهت واحد جمع نمی‌شوند و واقعاً هم همین‌طور است هیچ‌کجا دو ضد جمع نشده‌اند، موسی و فرعون هم که به طور تسامحی ضد خوانده می‌شوند، در یک مکان واحد واقعی جمع نمی‌شوند، زیرا به هر حال جسم هستند و هر جسمی مکانی مخصوص به خود دارد و تازه دیدیم که اساساً موسی و فرعون با هم ضدیتی ندارند؛ تضاد میان حالت فرعونی و حالت موسایی است.

### تقابل و اقسام آن

تضاد یکی از انواع تقابل است و تقابل یکی از انواع تغایر می‌باشد. هر دو مفهوم که تصور می‌کنیم اگر حمل یکی بر دیگری ممکن باشد متحدان

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۳۰۰

هستند و گرنه مغایران هستند. متغایران سه قسم هستند:

۱- تغایر تماثلی و آن نسبت میان دو چیزی است که در حقیقت و ماهیت اتحاد دارند ولی اجتماعشان ممکن نیست. (۱)

۲- تغایر تخالفی و آن نسبت میان دو چیزی است که در حقیقت و ماهیت اختلاف دارند لیکن اجتماعشان ممکن است، مثل شیرینی و سفیدی که در شکر مثلاً جمع شده‌اند.

۳- تغایر تقابلی و آن نسبت میان دو چیزی است که اختلاف در حقیقت دارند و امکان اجتماع ندارند و این تغایر تقابلی چهار قسم است:

۱- **تقابل تضایف:** نسبت میان دو چیزی که تصویر یکی متوقف بر تصور دیگری است؛ مثل پدر بودن و پسر بودن و همین نسبت را در بحث مقولات عشر، مقوله‌ی اضافه می‌خوانند.

۲- **تقابل تضاد:** نسبت میان دو امر وجودی که میانشان کمال تباین بوده و تحت یک جنس نزدیک قرار دارند و

ارتفاع هر دوی آن‌ها از يك موضوع امکان پذیر است. لیکن هیچ گاه با هم جمع نمی‌شوند، و بنابراین علم و جهل ضد نیستند زیرا جهل امری عدمی است و علم امری وجودی؛ سرخی و سبزی نیز ضد نیستند زیرا کمال اختلاف و تباین میانشان نیست؛ عشق و انتقام هم ضد نیستند زیرا تحت يك جنس نزدیک وارد نیستند؛ عشق از قوه‌ی جاذبه است و انتقام از افراط قوه‌ی دافعه می‌باشد؛ برای ضدان می‌توان سفیدی و سیاهی را مثال زد؛ همان‌طور که قبلاً گفتیم این تعریفی است که محققین درباره‌ی تضاد ذکر کرده‌اند.

(۱) -/ درباره‌ی ممنوعیت اجتماع مثلین به اختلاف سخن گفته‌اند. برخی از نظر عدم امکان اجتماع دو جسم در محل واحد ممنوع دانسته‌اند ولی بنابراین باید ممنوعیت مزبور منحصر به اجتماع مثلین در اجسام شود نه به طور مطلق؛ برخی دیگر از جمله علامه‌ی طباطبایی در کتاب نه‌ایه ممنوعیت اجتماع مثلین را از جهت محال بودن تکرار يك وجود دانسته‌اند؛ یعنی فرض دو مثل از هر جهت، تناقض است زیرا دو وجود بودن لازمه‌اش تفاوت میان آن‌هاست

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۳۰۱

**۳- تقابل عدم و ملکه:** نسبت میان دو امر که یکی وجودی و دیگری عدمی است، ولی موضوع اقتضای آن را دارد، مثلاً بینایی و نابینایی عدم و ملکه هستند؛ البته در انسان نه در دیوار، زیرا از دیوار توقع و انتظار بینایی نیست.

**۴- تقابل سلب و ایجاب** که تقابل عدم و وجود در نسبت، و تقابل تناقض نیز خوانده می‌شود: نسبت اثبات و نفی در يك چیز، خواه در مفرد چون تقابل انسان و نفی انسان؛ و یا در قضایا چون تقابل این دو قضیه «جهان ازلی است، جهان ازلی نیست».

در همه‌ی اقسام تقابل، شرایطی اعتبار دارد که اگر شرایط مزبور تحقق نیابد تقابل به وجود نمی‌آید و آن شرایط، اتحاد در موضوع و زمان و جهت است. دو متقابل در موضوع واحد و زمان واحد از جهت واحد، هرگز جمع نمی‌شوند؛ ممکن است حسن هم پدر حسین باشد و هم پسر علی، در این صورت پدر بودن و پسر بودن در موضوع واحد (حسن) در زمان واحد جمع شده است؛ لیکن جهت واحد نبوده از آن جهت که پدر است پسر نمی‌باشد.

در تقابل تناقض شرایط دیگری نیز ذکر کرده‌اند که به نام «وحدات» نامیده شده و علی‌المشهور ۸ شرط است: وحدت موضوع و محمول؛ و مکان و زمان؛ و جزء و کل؛ و قوه و فعل؛ و اضافه و شرط که در این شعر معروف ذکر شده است:

در تناقض هشت وحدت شرط دان	وحدت موضوع و محمول و مکان
وحدت شرط و اضافه، جزء و کل	قوه و فعل است و در آخر، زمان

مرحوم صدرالمتألهین شیرازی رحمه الله وحدت نهمی را نیز افزوده و آن «وحدت حمل» است. «۱»



## فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۳۰۲

بهتر این است که تعبیر ابن سینا را در اشارات بکار ببریم که می‌گوید: «در هر يك از دو قضیه نقیض، آنچه که در دیگری است باید رعایت شود از موضوع و محمول و ...» و همین‌طور است تعبیر غزالی در معیارالعلم: «خلاصه این که باید هیچ يك از دو قضیه نقیض، با دیگری مخالفتی نداشته باشد مگر در سلب و ایجاب». اگر بخواهیم همه‌ی وحدت‌هایی را که در دو قضیه نقیض باید رعایت شود بشماریم حدود ۳۰ عدد می‌شود. (۱) پس همین قدر می‌گوییم:

باید در همه چیز جز کمیت و کیفیت و جهت، متحد باشند، منظور از کمیت مقدار حدود موضوع از نظر کلیت و جزئیت است، و منظور از کیفیت چگونگی قضیه از نظر سلب و ایجاب، و منظور از جهت، ملاک حکم از نظر ضرورت و امکان و دوام و غیره می‌باشد.

بنابراین گفته ژرژ پولیستر: «گاهی می‌گوییم باران می‌بارد و هنوز سخن ما تمام نشده باران می‌ایستد ...» و این را تناقض صحیح! می‌داند، به خوبی روشن می‌شود که چقدر باطل است، این‌ها در دو زمان جای دارند و وحدت زمانی ندارند. نه تناقض است و نه تناقض صحیح.

مثل این است که بگوییم: حسن عالم است و حسین جاهل، که وحدت موضوع ندارند؛ یا بگوییم: این انسان آفریقایی سیاه است یعنی بدنش، و سفید است یعنی دندانش که وحدت جزء و کل ندارند؛ یا بگوییم تقی محبوب است اگر مؤدب باشد و منفور است اگر بی‌ادب باشد که وحدت شرط ندارند. یا بگوییم: جزئی، جزئی است یعنی مفهوماً، و جزئی کلی است یعنی مصداقاً (زیرا جزئی هرچند از نظر معنا و مفهوم همان معنای

(۱) - / مقصود الطالب، چاپ سوم، ص ۲۳۰

## فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۳۰۳

جزئی را دارد لیکن از نظر اثر، اثر کلی را دارد، همچون همه‌ی کلیات دیگر شامل افراد زیادی چون حسن و تقی و این کاغذ و آن کتاب و سایر جزئیات می‌شود)، که وحدت حمل ندارد. این‌هاست خلاصه‌ای از نظریات منطقیین درباره‌ی انواع تغایر و تقابل. پیروان ماتریالیسم دیالکتیک و از جمله جناب مائو «۱» انواع تقابل را خلط کرده تناقض را به جای تضاد و برعکس به کار می‌بردند «ما به امثال مائو این ایراد را نداریم که چرا اصطلاح معروف را تغییر داده و فی‌المثل تقابل تضایف را همگونی و اتکاء متقابل تضادها! گذاشته‌اند لیکن این ایراد را بجد داریم که چرا نسنجیده می‌گوید: «متافیزیسیتهای درباری چین تضاد را این‌طور به مردم می‌آموختند که دو ضد هیچ‌گاه با یکدیگر کاری ندارند و بنابراین ارباب و رعیت هیچ‌گاه با هم نباید دعوا و نزاعی بکنند!!» و شما خود می‌دانید که هیچ‌گونه ارتباطی میان بحث تضاد منطقی و این سخن مائو وجود ندارد. حالا این متافیزیسیتهای درباری چین که بهانه‌ی حمله‌ی مائو به منطق و فلسفه شده‌اند کیانند؟ و اساساً این نسبت دروغ است یا راست، چه عرض کنم.

## معنای دیگر تضاد در فلسفه

احیاناً تضاد به معنای دیگری نیز، غیر از معنای گذشته، به کار می‌رود و آن مطلق درگیری و تراحم است. یعنی در جهان طبیعت درگیری‌ها و مزاحمت‌ها همواره وجود دارد. این معنا نباید هیچ‌گاه با معنای گذشته اشتباه شود.

(۱۱)-/ چهار رساله‌ی فلسفی

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۳۰۴

البته این معنا هم با نوعی توسعه در معنای گذشته به دست آمده است، لیکن هیچ‌گاه ایرادی بر آن نمی‌شود اصطلاحی دیگر است. در این تضاد می‌خواهند بگویند این دو چیز ضد در دو مکان با هم ضدیت دارند، یعنی نمی‌توانند با هم کنار بیایند. در تضاد به معنی گذشته وحدت مکان و جهت شرط بود، ولی در این تضاد تعدد مکان و یا لاقل تعدد جهت شرط است.

این جا سخن از درگیری دو فرد یا گروه و طبقه یا انسان و طبیعت می‌باشد، و آن جا سخن در این است که دو ضد هرگز در يك مکان و زمان و جهت واحد با هم جمع نمی‌شوند. مثلاً سفیدی و سیاهی، حالت فرعونی و ابراهیمی و ... هیچ‌گاه در يك مکان و زمان و یا جهت واحد با هم جمع نمی‌شوند.

حضرت علی علیه السلام در نهج البلاغه (ص ۲۷۳، صبحی صالح و ص ۷۴۱، فیض) تصریح به وجود نور و ظلمت و تضاد میان امور جهان می‌کند.

فلاسفه‌ی ما تعبیرهایی از این قبیل دارند: «لولا التّضاد ما صحّ الكون والفساد»، اگر تضاد نباشد جهان کون و فساد درست نمی‌شود. «لولا التّضاد ما صحّ حدوث الحادّات»؛ اگر تضاد نباشد حدوث حوادث طبیعت درست نمی‌شود. «لولا التّضاد ما صحّ دوام الفيض عن المبدأ الجواد»؛ اگر تضاد نباشد دوام فیض از مبدأ جواد تحقق نمی‌یابد. ملای رومی هم می‌گوید:

این جهان است جنگ چون کل بنگری      ذره ذره همچو دین با کافری

و می‌گوید:

دو علم افراخت اسپید و سیاه      و آن یکی آدم دگر ابلیس راه

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۳۰۵

همچنان دور دوم هابیل شد      ضد نور پاک او قابیل شد  
ضد ابراهیم گشت و خصم او      و آن دو لشکر کین گزار و جنگجو

مولوی در جای دیگری مفاد همان تعبیرهای فلاسفه را تأکید کرده و می‌فهماند که اگر جنگ اضداد نباشد جهان

صلح اضداد است عمر این جهان      جنگ اضداد است عمر جاودان

این درگیری و تضاد و تزاخم به طور قطع در جهان طبیعت وجود دارد و قرآن کریم حکمت ایجاد این تضاد و تزاخم را دور کردن غفلت‌ها از مردم و هشیار کردن آن‌ها می‌داند.

«فَأَخَذْنَاهُم بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَاءِ لَعَلَّهُمْ يَتَضَرَّعُونَ»؛ آن‌ها را دچار سختی‌ها می‌کنیم بلکه توجه کنند. (انعام/ ۴۲).

«۱» «لَوْلَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ» اگر جنگ مردم نبود زمین سراسر فاسد می‌شد.

(بقره/ ۲۵۱).

وقتی درگیری و جنگ نیست انسان لخت و سست می‌شود و حتی جسم او نیز فرسوده می‌گردد؛ در جنگ است که نیروها به کار می‌افتد و انسان ورزیده و پخته می‌گردد.

مرحوم صدرالمتألهین در سفر سوم اسفار می‌گوید: «... از آن‌چه گفتیم روشن شد که لانهایتی که عنایت الهی در اشخاص و نفوس خواسته است لازمه‌ی ضروری آن استحاله و تضاد در عالم کون و فساد (طبیعت) می‌باشد و اگر تضاد نبود هرگز کون و فساد تحقق نمی‌یافت و اگر کون و فساد نبود وجود اشخاص و افراد وجود غیر متناهی امکان نمی‌یافت و همین‌طور وجود شریف‌تر از اشخاص و آن نفوس غیر متناهی حیوانی است و شریف‌تر از هر دو نفوس غیر متناهی انسانی، و این که صورت‌ها و

(۱) -/ همین مضمون از آیات ۴۳، انعام و ۷۶، مؤمنون و ۹۴ اعراف نیز استفاده می‌شود

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۳۰۶

کیفیات این جهان ضد یکدیگرند و دانستی که با تأثیر فاعلی نبوده لازمه وجود محدود و مادی آن‌ها و نیز در اثر لزوم تأثیر و تأثر میان آن‌هاست تا اعتدال یابند و کمال تضاد آن‌ها تحقق یابد و بنابراین صحیح است که اگر تضاد نباشد دوام فیض مبدأ جواد تحقق نمی‌یابد و فیض وجود الهی توقف می‌یابد و جهان مادی از پذیرش حیات که وسیله رسیدن به مقصود است می‌ماند و بیش‌تر چیزهایی که امکان وجودی دارند در کمون امکان و پرده‌ی عدم می‌مانند و سالکان طریق خدایی دیگر نمی‌توانند به سوی خداوند سفر کنند ... «۱»

تضاد به معنای مزبور (وجود دو ضد در دو مورد جداگانه) نه تنها مورد قبول فلاسفه است، بلکه چنانچه ملاحظه کردید وجود تضاد مذکور را برای دوام حرکت تکاملی عالم طبیعت ضروری می‌دانند، محققین از فلاسفه‌ی اسلامی علاوه بر آن‌چه گفتیم تضاد مزبور را ذاتی جهان طبیعت می‌دانند که علتی برون از ذات خود ندارد؛ یعنی همان‌طور که حرارت ذاتی آتش است تضاد هم ذاتی جهان طبیعت است و همان‌طور که هیچ یک از ذاتیات اشیاء علتی برون از ذات نمی‌خواهند این‌جا هم همین‌طور است؛ یعنی علت آفرینش، آتش را ایجاد می‌کند ولی حرارت، ذاتی آتش است.

مثال حرارت آتش را برای توضیح و تقریب به ذهن آوردیم که معمولاً حرارت را ذاتی آتش می‌دانند؛ از نظر دقیق‌تر

حرارت چون جزء ماهیت و یا لازمه‌ی ماهیت آتش نبوده لازمه‌ی وجود خارجی آتش است و در این گونه موارد علت خارجی علاوه بر ایجاد خود شیء آثار وجودی آن را نیز ایجاد می‌کند، این عقیده‌ی محققین فلاسفه است؛ این‌ها معتقدند علل و

(۱) - / اسفار، ج ۷، ص ۷۷ (طبع جدید)

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۳۰۷

اسباب طبیعی فقط استعداد و زمینه‌ی بروز آثار و نتایج هستند و علت ایجاد کننده‌ی آثار در خارج طبیعت است (که شرح این قسمت را این زمان بگذرد تا وقتی دگر). و بنابراین مثال دقیق‌تر این است که حیوانیت انسان را ذکر کنیم؛ حیوانیت ذاتی انسان است؛ ذاتی ماهیت نه فقط ذاتی وجود خارجی آن.

علت، انسان را ایجاد می‌کند، حیوانیت، احتیاج به علت جداگانه‌ای ندارد.

تضاد هر چند ذاتی مفهوم و ماهیت‌های جهان طبیعت نیست یعنی در ذات جماد و نبات و غیره از نظر ماهیت و مفهوم تضاد قرار ندارد، لیکن همین ماهیات جماد و نبات و حیوان و انسان که در طبیعت وجود دارند امکان ندارد که بدون تضاد باشند یعنی همین که یک ماهیت طبیعی وجود خارجی پیدا کرد ذاتی چنین وجودی تضاد است و دیگر احتیاج به علت جداگانه‌ای برای تضاد نیست. تضاد در ذات این وجود قرار دارد هر چند در مفهوم و ماهیت طبیعیات نباشد.

مرحوم صدرالمتألهین در بررسی شرور عالم می‌گوید: انواع شرور که در جهان واقع می‌شود در مقایسه با خیرات عالم خیلی کم است و منشأ این شرور هم این است که جهان طبیعت، تضاد را که موجب کون و فساد است پذیرش دارد؛ اگر تضاد نباشد اصلاً حدوث حوادث که بر اثر تحولات محرك استعدادهای تحقق می‌یابد امکان پذیر نمی‌باشد، و آن وقت وجود نفوس و اشخاص غیرمتناهی امکان نخواهد داشت. نفوس در صورتی تحقق می‌یابند که بدن‌ها تحقق یابد و استعداد ماده‌ی بدن‌ها برای پذیرش نفس محقق شود. و این معنا جز با تأثیر و تأثر کیفیات متضاده درست نمی‌شود. پس تضادی که در این جهان است موجب دوام فیض می‌باشد.

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۳۰۸

تضاد نسبت به نظام کلی عالم، خیر است و نسبت به اشخاص خاص شر می‌باشد. مطلب دیگر این که تضاد که موجب کون و فساد عالم است با تأثیر علی نیست. زیرا تضاد کیفیات «چون حرارت و رطوبت و خشکی و مانند این‌ها، لازمه‌ی ماهیات اشیاء در وجود خارجی مادی آن‌هاست، گرچه لازمه‌ی وجود ذهنی و عقلی آن‌ها نمی‌باشد. لوازم وجودات نیز مانند لوازم ماهیات ذاتاً معلول نیستند، آن‌چه در این گونه مسائل معلول است خود وجود این‌هاست، نه کمبود و نقایص آن‌ها. پذیرش تضاد از لوازم ذات این وجودات است و نیاز به علت ندارد.» (۱)

در نوشته‌های فلسفی مکرر سخن از تضاد صور این عالم رفته است؛ منظور این نیست که در زمان و مکان واحد دو

صورت متضاد قرار گرفته‌اند بلکه منظور مطلق تقابل این دو صورت (که جز یکی از آن دو تحقق ندارد) می‌باشد و یا صورت‌هایی که در مواد مختلف وجود دارند و تأثیر و تأثر میانشان برقرار است. لغت صحیح‌تر این جریان، لغت «تفاعل» است که در عبارات گذشته‌ی ملاصدرا نیز وجود دارد.

بنابراین وقتی می‌گویند: «مواد این عالم استعداد پذیرش صورت‌های متضاد را دارد باید با حرکت به یکی از صورت‌ها نزدیک شده آن را به خود بگیرد...» دیگر منظور از این جملات را شما خوب متوجه هستید. این فلاسفه خودشان می‌گویند: کیفیات طبیعت با هم تضاد دارند و خودشان می‌گویند دو ضد هیچ‌گاه جمع نمی‌شوند. «۲» پس منظور از تضاد در طبیعت این است که دو ضد در جایگاه‌های مختلفی قرار دارند و میانشان تأثیر و تأثر برقرار است. یکی خشک و دیگر تر؛ یکی گرم و دیگری سرد است. و این‌ها روی هم اثر می‌گذارند. و این مطلبی است که صحیح و

(۱) -/ اسفار، ج ۷، ص ۷۱ (چاپ جدید)

(۲) -/ همان، ج ۲، ص ۱۲ و ..

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۳۰۹

مورد قبول همگان است.

البته این را هم بگویم: آنچه مسلم است یکی تفاعل میان صور و فعلیات عالم است و دوم تضاد بالقوه آن‌ها؛ یعنی اگر بخواهند يك جا جمع شوند میانشان ضدیت است و امکان اجتماع ندارند. (البته این تضاد بالقوه نیز در صورتی است که تضاد را منحصر در عوارض ندانسته در صورت‌های جوهری نیز جاری بدانیم و بگوییم میان دو صورت که نمی‌توانند در زمان واحد در يك ماده جمع شوند تضاد است چنان که پیش از این از ابن سینا نقل کردیم) اما این که رابطه‌ی کنونی میان آن‌ها تضاد است و جنگ یا چیز دیگری، نمی‌دانیم. آیا موجودات طبیعی را ضد يك دیگر بدانیم و در حال جنگ یا خواهان يك دیگر بدانیم و در حال معاشقه؟ مولوی که در اشعار پیشین می‌گفت این جهان جنگ است (الخ) در جای دیگر می‌گوید:

حکمت حق در قضا و در قدر	کرده ما را عاشقان يك دگر
جمله اجزاء جهان زان حکم پیش	جفت جفت و عاشقان جفت خویش

آنچه که ما می‌بینیم روابط تفاعل و تأثیر و تأثر اجزای جهان است، اما این که این روابط بر اساس جنگ و تضاد است معلوم نیست، شاید بر اساس محبت است؛ تعبیر قرآن کریم در سوره‌ی ذاریات این است که: «هر چیزی را زوج آفریدیم»؛ خاصیت زوجیت در انسان که محبت است نه جنگ.

به هر حال اگر بخواهیم حالات انسان را به طبیعت سرایت بدهیم و لطف و قهرش را در طبیعت هم ببینیم می‌توانیم فی المثل منظومه‌ی شمس را که نیروی دافعه دارد بر اساس روابط جنگی بدانیم و یا چون نیروی جاذبه دارد بر اساس محبت بدانیم. واقع این است که بر اساس

فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۳۱۰

اطاعت قوانین نظام آفرینش و فرمانبرداری خداوند است، ذهن کودکانه‌ی بشر سابق خورشید را زن و ماه را مرد فرض می‌کرد و بر این اساس شعرهای کودکانه می‌ساخت که در ادبیات هم اثرهایی گذارده است. گویا دیالکتیسی‌ها هم که روابط را بر اساس جنگ می‌دانند چیزی از همان مقوله، منتها در نوعی دیگر، درباره‌ی جهان طبیعت می‌سرایند.

گواه این که عبارات افرادی چون مولوی بر اساس تشبیهات است نه واقعیات همین تناقض در تعبیر است، گاهی رابطه را جنگجویانه توصیف می‌کند و گاهی عاشقانه؛ گاهی هم رابطه وجود و عدم را تضاد و جنگ می‌داند:

در عدم، هست ای برادر چون بود      ضد اندر ضد خود مکنون بود

با این که می‌دانیم عدم چیزی نیست که ضدیتی با چیزی داشته باشد.

خلاصه این که تضاد معانی مختلفی دارد، و این که بالقوه باشد یا بالفعل نیز فرق می‌کند، پیروان دیالکتیک نتوانسته‌اند فرق بگذارند و از کلمات کسانی چون مولوی خوب برداشت نکرده‌اند و همان‌طور که مولوی خود گفته است به ضلالت افتاده‌اند:

مثنوی من چه قران مدل      هادی بعضی و بعضی را مزل

## تضاد در قرآن

### آیا این تعبیرها تعبیر تضاد است؟

عده‌ای می‌خواهند از تعبیرهای گذشته و حتی از تعبیرهای دیگری چون زوجیت هم تضاد استخراج کنند. نمونه‌هایی از این طرز فکر را که در ارتباط با قرآن کریم بیان شده ذکر می‌کنیم:

۱- «الذی خلق الموت والحیوة...»؛ (۱)

(۱) - / ملک / ۲

فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۳۱۱

خدایی که مرگ و حیات را آفریده ...

گفته‌اند این آیه اصل تضاد را می‌گوید، تضاد مرگ و حیات؛ مرگ در دل حیات جای دارد و ضد آن است. شما خودتان دقت کنید آیا از این آیه اصل تضاد استفاده می‌شود؟ خدا مرگ و حیات را آفریده است؛ یعنی خدا تضاد را آفریده است؟!

فرض کنیم: شما چون خودتان می‌دانید که مرگ و حیات ضد یک‌دیگرند آیه‌ی کریمه را نیز بر تضاد حمل کرده‌اید ... ولی آیا اصل این مطلب صحیح است؟ آیا راستی مرگ و حیات ضد یک‌دیگرند؟ مرگ چیست؟ شما حل کرده‌اید؟

وجودی است یا عدمی؟ ما از مرگ چیزی جز جدایی روح از بدن و یا انتقال به جهان دیگر (که يك نوع حرکت است) نمی‌دانیم؛ آیا جدایی و انفصال مزبور که عدمی است مرگ است یا انتقال مزبور که وجودی است ولی به هر حال در برابر حیات بوده مرگ، مرگ است و با حیات مادی جمع نمی‌شود. آیا به نظر شما آیه‌ی کریمه می‌خواهد بگوید: مرگ و حیات در يك محل واحد حقیقی جمع شده‌اند؟

آیات دیگری را هم که برخی از نویسندگان در این باره آورده‌اند به همین قیاس بگیرید مثل آیات:

۳- «تولج الليل في النهار و تولج النهار في الليل وتخرج الحي من الميت وتخرج الميت من الحي...»؛  
(۱)

شب را در روز فرو می‌بری و روز را در شب فرو می‌بری، و زنده را از مرده بیرون می‌آوری و مرده را از زنده بیرون می‌آوری.

تصور کرده‌اند فرو بردن شب در روز و برعکس جمع ضدین است، ولی

(۱) - آل عمران / ۲۷

فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۳۱۲

به فرض که شب و روز هر دو امری وجودی باشند ولی آیا شب و روز در يك زمان جمع می‌شوند که جمع ضدین حساب شود؟

۳- «ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض ...» (۱): اگر این نبود که خداوند مردم را با دست خودشان دفع می‌کند زمین به فساد کشیده می‌شد...». گفته‌اند یعنی درگیری افراد و قطب‌های جامعه‌ها بر اساس تضاد.

ولی آیا دو حالت ضد در يك فرد و یا حتی در يك قطب جمع شده‌اند؟

یا در دو گروه هستند؟ درست است که دو قطب جزو يك جامعه هستند ولی جامعه مگر يك واحد حقیقی خارجی است؟ گفتیم دو ضد در يك مکان حقیقی جمع نمی‌شوند. این چه ربطی به دو قطب جامعه دارد؟

۴- «ونفس و ماسویها. فالهمها فجورها وتقواها» (۲): سوگند به جان و قدرتی که آن را آراست و انحراف و پرهیز را به او الهام نمود».

گفته‌اند فجور و تقوا دو ضد هستند که در انسان جمع شده‌اند و این آیه‌ی کریمه اصل تضاد را می‌گوید.

این آقایان دقت نکرده‌اند که منظور از فجور و تقوا در این آیه استعداد آن دو در نهاد انسان است. زمینه و امکان استعدادی تقوا و نیز انحراف در انسان موجود است؛ مثل این که زمینه و استعداد جوجه شدن و گندیدن در تخم مرغ موجود است که در حقیقت به علت این است که حرکت تکاملی، ذاتی ماده نیست و ماده که زمینه‌ی تکامل را دارد ممکن است بر اثر دخالت عوامل خارجی و میکروبها از مسیر تکامل منحرف شده به راه فساد کشانده شود؛ یعنی این که می‌گویند: حرکت تکاملی، بر اثر تضاد داخلی و جبری و بدون دخالت عامل خارجی است، باطل است. و این

(۱) - / بقره / ۲۵۱

(۲) - / شمس / ۸ - ۷

## فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۳۱۳

چه ربطی به جمع دو ضد در يك شیء دارد؟

نظیر همین نمونه استدلالشان، آوردن آیات نفس لوآمه و نفس اماره در انسان به عنوان استشهادی بر این مطلب است که جوابش هم برایتان روشن است. و همین طور آیاتی که دو بعد الهی و لجنی انسان را اشاره دارد و یا استدلال به خود وجود انسان که دارای دو بعد مزبور است.

آیاتی که اشاره به حق و باطل دارد و یا جنگ و صلح را می گوید نیز به نظر این آقایان دلالت بر جمع اضداد دارد جواب آن را هم خودتان به خوبی می دانید. مگر حق و باطل در يك واحد حقیقی در زمان و جهت واحد جمع شده اند و همین طور جنگ و صلح.

گاهی وجود مثبت و منفی در الکتریسیته را دلیل جمع ضدین می دانند.

این ها همه اش از کمی اطلاع است. اگر شما در فیزیک دوبار الکتریکی را مثبت و منفی نام نهادید واقعاً مثبت و منفی می شوند و مگر مثبت و منفی ضدان هستند؟ دو بار مزبور دست به دست هم می دهند و يك پدیده مفیدی ایجاد می کنند؛ این را شما جمع ضدین می گوید؟ و برخوردشان را جنگ و فریادشان را نعره ی پیروزی یا ناله ی شکست یا برخورد شمشیر و برقرشان را آتش جنگ می شمارید؟!

نمی دانم چرا برخی عقاید سنتی را ارتجاع می شمارند که: رعد، صدای شلاق فرشتگان است و برق، نور سم اسبانشان! تازه آن مطلب اگر طبق روش معمول زبان اشارت و به طور سمبلیک طرح شده باشد معنایی دارد؛ اما این مطلب صریح آقایان چه معنایی می تواند داشته باشد؟ شما که بناست به تشبیه حرف بزنید خوب، بگوئید: برخورد عاشق و معشوق است و صدای رفتار عاشقانه و برق شوق دیدگان ابرها ...!

مسأله خیر و شر نیز از موارد استشهادی این آقایان است؛ می گویند:

## فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۳۱۴

مسلماناً خیر و شر در خارج هستند و این ها ضد يك دیگرند. این مورد هم مثل سایر موارد استشهادشان بی مورد است، شر بالذات (وجودی که بالذات شر باشد) اصلاً نداریم، شر بالقیاس (یعنی در مقایسه و به اضافه به چیز دیگری شر است و برای آن بد است) داریم ولی به يك منشأ عدمی برمی گردد؛ مثلاً اگر عقرب بفهمد که زهرش را کجا بریزد بد نیست؛ شرارت عقرب از جهلش می باشد که نمی داند زهرش را کجا بریزد؛ به علاوه این که شر و خیر در يك واحد حقیقی و از جهت واحد جمع نشده اند.

خواسته اند آیه ی «**وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ**»؛ هر امتی مدتی دارد وقتی مدتشان سر رسید ساعتی تأخیر ندارند و پیشی هم ندارند؛ را دلیل جهش و تبدیل حرکت کمی به کیفی



بگیرند؛ یعنی حرکت‌های قبلی کمی بوده و سر رسید اجلشان حرکت کیفی است.

آیات: **اذا السماء انشقت** وقتی که آسمان شکافته شود؛ و: **اذا النجوم انكدرت** وقتی که ستارگان گرفته شوند؛ را نیز دلیل همین انقلاب کیفی گرفته‌اند.

خوب، اگر بناست جمله‌ای که دلالت بر حرکتی دارد به اصل اصطلاحی تبدیل کم به کیف معنا کنیم باید بیش تر آیات قرآن که درباره‌ی تجلی اسماء و صفات الهی در جهان است و یا صرفاً حرکت انبیای الهی و تاریخی اقوام را می‌گوید و یا درباره‌ی معاد سخن می‌گوید همه را مربوط به این اصل بدانیم.

ولی این تشبیهات در صورتی است که حرکت‌ها را کلاً در قالب کم و سپس کیف بریزیم و آن وقت هر کلمه‌ای که حرکتی را مطرح می‌کند در قالب کم و کیف قرار دهیم ولی پیش از این درباره‌ی این اصل صحبت

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۳۱۵

کردیم و گفتیم که اصل مزبور انتقادهایی دارد. به فرض که از نظر ما اصل مزبور درست باشد به چه جهت بتوانیم به هر کسی که حرکتی را مطرح می‌کند نسبت بدهیم که او هم این اصل را قبول دارد و همان را می‌خواهد بگوید، تا بخواهیم جملات قرآن را نیز در همین قالب معنی کنیم.

تقابل مستکبر و مستضعف، هاییل و قابیل، مؤمن و کافر و مانند این‌ها را نیز خواسته‌اند از موارد تضاد بگیرند؛ بلی درست است که حالت هاییلی با حالت قابیلی، استکبار با استضعاف، و شاید ایمان و کفر (اگر ایمان باور به خدا، و کفر نفی خدا، و یا باوریت، طبیعت و غیره باشد؛ نه این که ایمان باور و کفر ناباوری صرف باشد) ضدیت دارند، ولی مگر در يك واحد حقیقی و از جهت واحد جمع شده‌اند.

### چند تذکر

#### ۱- قوه و فعل

عده‌ای تصور می‌کنند بحث قوه و فعل در فلسفه، همان بحث تضاد است؛ احیاناً شنیده شده که می‌گویند اصل تضاد و اجتماع ضدین مطلب تازه‌ای نیست که دیالکتیسینها بگویند، این را فلاسفه‌ی ما از قدیم در بحث قوه و فعل گفته‌اند؛ مثال معروف تخم مرغ هم مورد همین بحث قوه و فعل است؛ در تخم مرغ قوه و استعداد جوجه شدن است و هنگامی که جوجه تحقق یافت دیگر قوه‌ی جوجه شدن نیست بلکه قوه‌ی مرغ شدن و فعلیت جوجه شدن است؛ در تخم مرغ دو ضد هست؛ تخم مرغ و جوجه. در جوجه هم دو ضد هست؛ جوجه و مرغ، در مرغ هم دو ضد می‌باشد؛ مرغ و مرگ، نیروی حافظ حالت اول را مثبت و تز می‌نامند یا نهاد (تخم مرغ)؛ نیروی خواستار حالت دوم را منفی یا آنتی تز یا برابر نهاد می‌نامند و از درگیری این دو نیرو حالت سومی به وجود می‌آید که آن را سنتز یا هماناد

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۳۱۶

می‌گویند (جوجه).

ولی این تصور صحیح نیست، اجتماع قوه و فعل جمع ضدین نمی‌باشد؛ زیرا دو ضد، تحقق نیافته‌اند؛ يك ضد با استعداد و زمینه‌ی ضد دیگر جمع شده‌اند نه با خود ضد دیگر و هر دو با هم فعلیت ندارند.

### ۲- تناقض در حرکت

آیا حرکت از موارد جمع دو ضد یا چنان که انگلس و مائو گفته‌اند جمع دو نقیض است؟ انگلس می‌گوید: «حرکت عین تناقض است»؛ این‌ها تصور کرده‌اند که چون در هر حرکتی يك حالت فعلی و يك نیروی شکننده‌ی حالت فعلی است؛ این، تضاد یا تناقض است.

ولی همان‌طور که در مسأله‌ی قوه و فعل تذکر دادیم در هر حدی از حدود حرکت فقط همان حد، فعلیت دارد؛ حالت بعدی هنوز فعلیت و تحقق نیافته و فقط زمینه‌ی وجود آن فراهم شده است. پس در هر حدی از حدود حرکت يك فعلیت است و يك زمینه‌ی و استعداد چیزی که هنوز تحقق نیافته است؛ و بدیهی است که زمینه‌ی حالت بعدی با حالت کنونی هیچ نقاضت و ضدیتی ندارد. تخم مرغ بودن با جوجه بودن ضد است نه با زمینه‌ی جوجه شدن. قدم اول هر حرکت با قدم دوم آن جمع نمی‌شود، نه با زمینه و استعداد قدم دوم.

### ۳- تناقض در حیات؟

دورینگ، فیلسوف آلمانی که مخالف تعلیمات مارکس و انگلس بود و در دانشگاه برلین آلمان تدریس می‌کرد مقالاتی علیه آن‌ها می‌نوشت.

انگلس پاسخ مقالات او را به طور مسلسل در روزنامه می‌نوشت و بعداً به

فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۳۱۷

صورت کتابی مستقل درآورد و به نام آنتی دورینگ منتشر نمود. آنتی دورینگ چماق علم را مرتب بر فرق دورینگ و ماخ می‌کوبد و مثلاً درباره‌ی ماخ اتریشی که از نزدیکان هگل است می‌گوید: «این فیلسوف روستانشین! و گوشه‌گیر از اکتشافات علمی زمان خود بهره نداشت».

انگلس اصل تضاد را چنان به جان و دل می‌پذیرد که همه‌ی زندگی را سراسر تناقض و تضاد می‌داند و حتی معنای حیات را. در همان کتاب آنتی دورینگ می‌گوید: «زندگی از این جا منشأ گرفته که جسم زنده در هر لحظه ذاتش ذات اوست، و در همان لحظه ذاتش ذات او نیست که چیز دیگری است. زندگی يك تناقض قطعی است در درون همه‌ی موجودات زنده».

آیا راستی چنین است؟ واقعیت این است که زندگی يك فعلیت است و با مرگ جمع نمی‌شود. ولی زمینه‌ی مرگ در هر یاخته‌ای از یاخته‌های بدن موجود زنده وجود دارد و دائماً یاخته‌ای بر اثر زمینه‌ی مزبور می‌میرد و یاخته‌ی زنده‌ای به جای آن می‌نشیند. و بنابراین اگر حیات و مرگ را در مجموع يك بدن زنده حساب کنیم همواره فعلیت حیات با زمینه‌ی مرگ همراه است و اگر حیات و مرگ را در هر یاخته حساب کنیم باز هم همواره فعلیت حیات يك یاخته با زمینه‌ی مرگ آن همراه است. این آقایان حیات مجموعه بدن را با مرگ يك یاخته حساب کرده‌اند و گفته‌اند زندگی با مرگ همراه است و یا زمینه را با فعلیت به اشتباه گرفته‌اند.

### ۴- تناقض در دانش آموزی

انگلس درباره‌ی دانش آموزی انسان نیز به تناقض معتقد است و می‌گوید: «قدرت انسان بر دانش آموزی نامحدود است ولی عملاً به علت محدودیت‌ها و شرایط خارجی به اندازه‌ی محدودی می‌تواند فرا گیرد...» این هم برای

فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۳۱۸

گونه تناقض و تضادی ندارند.

### ۵- تناقض در جنگ

مائو می‌گوید: «در هر جنگ پیشروی و عقب نشینی وجود دارد؛ چه جنگ در طبیعت و چه در انسان‌ها؛ تکامل انسان‌ها در همین تناقض وجود دارد...»

برخی از نویسندگان مسلمان معاصر نیز خواسته‌اند همین معنی را از آیه‌ی ۱۷ سوره‌ی انبیاء در قرآن کریم استفاده کنند: «**بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ**»؛ حق را بر باطل می‌کوبیم سپس آن را از بین می‌برد. ولی شما خود فکر کنید عقب نشینی در یک طرف و پیشروی در طرف دیگر، یا هر دو در یک طرف ولی در دو زمان (به‌طور حقیقی یا تاکتیکی) چه ربطی به تناقض و تضاد دارد؟! تطبیق این آیه‌ی قرآن بر تضاد هم چیزی جز مکتب‌زدگی خاصی نیست.

### ۶- تناقض در قضایا

لنین می‌گوید: «حداقل تناقض در یک قضیه، جمع خاص و عام در یک قضیه می‌باشد. حسن نام خاص و جزئی است که موضوع قرار گرفته و ایستادن یا سیاه چهره بودن یا هر مفهوم دیگر ... نام عام و مفهوم کلی است...». و شما می‌دانید که کلیت در محمول با جزئیت در موضوع هیچ گونه تناقضی ندارد. به نظر می‌رسد اساس همه‌ی این اشتباهات از آن‌جاست که این آقایان نه معنای تناقض و تضاد و شرایط آن‌ها را درک کرده‌اند و نه مفهوم و معنای «یک» را. دو نقیض در یک جا جمع شده‌اند به چه معناست؟ یعنی در یک

فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۳۱۹

موجود خاص حقیقی و جهت واحدی از آن یا یک معنای عام؟ کلمه‌ی یک را می‌توان در یک اتم و یک الکترون و یک اتاق و یک شهر و یک منظومه‌ی شمسی و یک کهکشان و یک طبیعت و ... به کار برد. باید تناسب با حکم رعایت شود این‌ها مفهوم یک را روشن نکرده‌اند و در حقیقت درک نکرده‌اند. اگر گفتیم همه‌ی این جهان که یک واحد اعتباری خارجی است همه‌ی اجزایش بسیط است و همه‌ی اجزایش مرکب است، مسلماً تناقض است.

### ۷- تعرف الاشیاء باضدادها

می‌گویند: اگر اصل تضاد را قبول ندارید، پس جمله‌ی معروف «تعرف الاشیاء باضدادها»؛ هر چیزی را با ضدش می‌شناسند، چیست؟ شگفتا! این‌ها تصور می‌کنند اگر ما اجتماع ضدین را در یک محل محال دانستیم باید دیگر هیچ‌گاه کلمه‌ی ضد را به کار نبریم! خوب، به فرض این که جمله‌ی مزبور از نظر منطقی، یک جمله‌ی کامل و صحیحی باشد، چه ربطی به اجتماع دو ضد در یک محل واحد حقیقی دارد؟ هر چیزی را از راه ضدش بشناسید یعنی دو ضد را در یک جا جمع کنید؟!!

### ۸- تضاد منطقی و فلسفی

مکرر شنیده می‌شود که: تضاد بر دو قسم است؛ تضاد منطقی و تضاد فلسفی. راستی تضاد، دو اصطلاح به حسب این دو علم دارد؟ اساس بحث تضاد یک بحث منطقی است یا فلسفی؟ ریشه‌ی فلسفی بودن این بحث از این جاست که موضوع فلسفه را چه بدانیم. می‌دانیم که موضوع فلسفه موجود بما هو موجود یعنی اصل

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۳۲۰

وجود (پیش از هر گونه تخصص و تقید به مادی بودن یا مجرد بودن یا هر قید دیگری) می‌باشد ولی مطلق موجود یا موجود خارجی؟ اگر موجود خارجی را موضع فلسفه بدانیم چنانکه عده‌ای از جمله محقق دوانی گفته‌اند دیگر بحث از تضاد و تناقض یک بحث فلسفی نیست؛ «۱» زیرا تضاد در وجود خارجی نیست و در فلسفه از عدم‌ها و نیستی بحثی نداریم.

اگر درباره‌ی عدم بحث می‌شود درباره‌ی مفهوم عدم به طور کلی است نه عدم‌های خاص. ولی شما می‌توانید بگویید: این مطلب موجب طرد بحث تضاد از فلسفه نمی‌شود زیرا تضاد به معنای تزام که وجود دارد و تضاد به معنای ضدیت اصطلاحی هم گرچه وجود ندارد ولی یک قانون کلی است برای کشف وجود ولا وجود اشیاء؛ به این معنی که چون اجتماع ضدین وجود ندارد، کاشف از وجود متفرق اضداد است و فقط فلسفه است که می‌تواند از چنین چیزی بحث کند. از طرفی فلسفه از موجود بما هو موجود (هرچند خصوص خارجی) بحث می‌کند و وحدت و کثرت از عوارض موجود است و یکی از اقسام کثرت تقابل است و تناقض هم از انواع تقابل می‌باشد. جهت منطقی بودن بحث تضاد این است که منطق از معرف و حجت (تصورات و تصدیقات موصله به مجهولات) و به تعبیر دیگر از معقولات ثانیه‌ی موصله به مجهولات «۲» بحث می‌کند و بحث از قضیه که جزء قیاس و حجت است ایجاب می‌کند که خصوصیات تغایری قضیه از تناقض و تضاد و سایر انواع تقابل و همین‌طور خصوصیات وحدتی قضایا از حمل

(۱) -/ محقق دوانی می‌گوید: در فلسفه از وجود ذهنی بحثی نداریم و حتی ماهیات و مقولات مربوطه خارج هستند. وی به همین جهت معتقد است که شناخت یک

عرض کیفی نیست و تسامحاً کیف نفسانی خوانده می‌شود زیرا کیف و کم و جوهر و ... همه مربوط به وجودات خارجی هستند

(۲) -/ به کتاب‌های «المنطق المقارن»، چاپ دوم، ص ۳۰ و «مقصود الطالب» چاپ سوم، ص ۷۸، رجوع فرمایید

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۳۲۱

اولی و دومی بیان می‌شود.

برخی از محققین معتقدند: اگر موضوع علم منطق را معقولات ثانیه موصل به مجهول بدانیم «۱» شامل بحث تضاد نخواهد شد، زیرا معقولات ثانیه به اصطلاح منطق، مفاهیمی هستند که هم عروضشان بر موضوعات و هم اتصاف موضوعات به آن‌ها هر دو در ذهن باشد مثل کلیت و قیاسیت و ... به خلاف معقولات ثانیه‌ی فلسفی که اگر اتصاف موضوعات به آن‌ها در خارج باشد اشکالی ندارد؛ (مثلاً وحدت و کثرت در اصطلاح فلسفه از معقولات ثانیه است

ولی در منطق چنین نیست. و چون اتصاف اشیاء به ضدیت، در خارج است هر چند عروض این صفت بر موضوعات در ذهن بوده، ضدیت چیزی نیست که در خارج عارض شود، از معقولات ثانیه منطقی نمی باشد) ولی می توان گفت منطق از معقولات ثانیهی موصله به مجهولات بحث می کند مانند معرفت و قیاسیت. همین طور بحث از مقدمات معقولات ثانیهی مزبور، بحث از قضایا و خصوصیات آنها و از جمله انواع تقابل اینها بحث از مقدمات معقولات موصله است، «۲» وگرنه بحث از قضیه و اجزاء آن در تصدیقات و بحث از کلیت و جزئیت و اقسام کلی هم بحث از معقولات ثانیهی موصله به مجهولات نیست - دقت فرمائید.

بنابراین بحث تضاد، از این نظر که جزو بحث تقابل است و آن هم مقدمه‌ی معقولات موصله است هم جزو مباحث منطق است و هم از

(۱) - / موضوع علم منطق مسلماً معقولات ثانیه است؛ البته معقولات ثانیهی منطقی و به تعبیر دیگر معقولات ثانیهی موصل به مجهول، تعبیر دیگرش معلومات تصویری و

تصدیقی موصل به مجهول است؛ اینها همه یک چیز را می گویند. به «المنطق المقارن» و «مقصود الطالب» رجوع شود

(۲) - / مرحوم سبزواری می گوید:

والبحث عن موصل او مقدمه تصدیقاً او تصوراً قد قسمه.

بحث از موصل و یا مقدمه‌ی موصل چه تصدیق و چه تصور منطق را تقسیم می کند

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۳۲۲

مباحث فلسفه می باشد. ولی به هر حال مهم این است که تضاد در این دو علم دو معنی ندارد که یکی را منطقی و دیگری را فلسفی بدانیم. تضاد یک معنی بیش ندارد چه در منطق و چه در فلسفه «۱» گرچه در برخی قیود آن میان محققین اختلاف است چنانکه سابقاً تذکر دادیم. این اختلاف در معنای برخی دیگر از انواع تقابل مثل عدم و ملکه نیز وجود دارد. البته همان طور که قبلاً گفتیم احیاناً در معنای حقیقی تضاد توسعه‌ای داده شده به درگیری و تضادم و تراحمی که میان اشیاء خارجی در حالات و اوصافشان وجود دارد تضاد گفته می شود که در زبان فلاسفه و متون مذهبی و ادبی و محاوره‌ی مردمی نیز به طوری که قبلاً دیدیم شیوع دارد لیکن این معنی ربطی به منطقی بودن یا فلسفی بودن ندارد و به علاوه همان هم متناسب معنای اصل تضاد آمده است. یعنی این دو حالت در یک جا جمع نمی شوند. توضیح بیش تری در فصل «فرق یک نظریه با یک روش شناخت» خواهد آمد.

### آیا تضاد عامل حرکت است؟

آنچه گفتیم درباره‌ی معنای تضاد و تناقض بود. حالا ببینیم صرف نظر از اشکال در معنای تضاد و پذیرش تضاد، آن چه را تضاد نامیده‌اند، آیا راستی تضاد و درگیری اشیاء خارج و یا قطب‌های جامعه‌ها با هم (چه اینها را تضاد درونی بنامیم و یا طبق آن چه در توضیح کلمه‌ی واحد گفتیم برونی باشد) عامل حرکت است؟

(۱) - / صدر المتألهین تضاد را به معنای تمناع و تضادم و تفاعل به کار برده (ج ۷ ص ۷۱ ط جدید) و در عین حال در فصل مربوط به تقابل، تضاد را طبق اصطلاح

مشهور معنی می کند و به عدم امکان اجتماع ضدین تصریح می کند (ج ۲، ص ۱۱۲ و ... ط ج)

فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۳۲۳

باید ببینیم تضاد چگونه به وجود می‌آید؛ آیا هیچ‌گاه میان دو مرده بی حرکت یا یک زنده و یک مرده تضاد و تصادم و برخوردی به وجود می‌آید؟! روشن است که تا دو موجود زنده نباشد و حرکت نداشته باشند برخورد و تصادمی ندارند و تضادی بروز نمی‌کند.

یک هسته زیر خاک می‌خواهد رشد کند، میکروبی هم در کنارش می‌خواهد رشد کند جنگ میانشان شروع می‌شود جنگ برای زندگی.

انسان می‌خواهد زنده بماند و حرکت کند، میکروب هم می‌خواهد برای ارتزاق و رشد از بدن انسان استفاده کند؛ میانشان درگیری می‌شود، تا کدام یک غلبه کنند.

در درگیری انسان با طبیعت جامد نیز انسان حرکت می‌کند و می‌خواهد به حرکت خود ادامه دهد و رشد کند. در برخورد با مانع طبیعی می‌کوشد که او را از میان بردارد. همه جا درگیری پس از حرکت است. پس حرکت تضاد می‌آورد و نه تضاد حرکت را.

### تضاد چگونه موجب تداوم فیض است؟

این که فلاسفه‌ی اسلامی تضاد را عامل تدام فیض الهی می‌دانستند از این جهت است که صور و فعلیات طبیعی این عالم مادی با هم جمع نمی‌شوند و هر ماده‌ای صورت و کیفیتی را می‌پذیرد. فیض الهی از طریق همین خصوصیات طبیعی به این عالم می‌رسد. تضاد و تزاخم و درگیری جهان طبیعت عامل تغییر مواد و صور این عالم و گرفتن صورت‌های تازه‌تری می‌شود. اگر تضادی در این جهان نبود تغییر رخ نمی‌داد و فساد و تباهی در ماده راه نمی‌یافت تا صورتی را رها کرده صورت دیگری را بپذیرد. درخت در این تضاد خاک می‌شود و خاک با صورتی دیگر دوباره

فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۳۲۴

تجلی می‌کند. انسان می‌میرد و خاک می‌شود و دوباره تجلی می‌کند و همین‌طور سایر تغییرات جهان طبیعت که در اثر درگیری عوامل گوناگون به وجود می‌آید و مواد طبیعت را پس از تغییر برای پذیرش صورت دیگر آماده می‌سازد.

این نه به این معناست که پیش از تضاد اصلاً حرکتی نبوده و با تضاد حرکت شروع شده است، بلکه به این معنی است که حرکتی که قبلاً بوده با حرکتی دیگر تصادم پیدا کرده و این تصادم موجب از بین رفتن یکی و تغییر شکل دادن و آماده شدن برای حرکت و پذیرش صورت و فعلیت جدیدی می‌شود.

پس این تعبیر فلاسفه‌ی اسلامی با آن‌چه دیالکتیسیستها می‌گویند از دو جهت تفاوت دارد:

۱- دیالکتیسیستها پیش از تضاد حرکتی نمی‌بینند و حرکت را معلول تضاد می‌دانند، ولی فلاسفه، حرکت این عالم را معلول استعداد ذاتی برای تکامل می‌دانند و استعداد مزبور و فعلیت حرکت را معلول ذات باری تعالی می‌دانند.

۲- منظور از حرکت و فیض جدید که فلاسفه آن را معلول تضاد می‌شمارند صورت‌های جدیدی است که پس از حرکت اولیه و بروز تضاد و تغییر ماده و پذیرش و آمادگی ماده برای صورت جدیدی به وجود می‌آید نه هر گونه

حرکت تکاملی، ولی دیالکتیسینها هرگونه حرکت تکاملی را معلول تضاد می‌دانند. فلاسفه معتقدند چون مواد عالم طبیعت متناهی است و صور و کمالات، نامتناهی، حتماً باید مواد طبیعی با تغییر و فساد که بر آنها عارض می‌شود صورت موجود را از دست بدهند تا پذیرای صورت

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۳۲۵

جدیدتری بشوند؛ عامل تغییر و فساد هم تضاد و تراحم و تضاد عوامل طبیعی است. «۱» پس اگر تضاد نباشد تغییر و فساد پیدا نمی‌شود و کون جدید و تداوم فیض در طبیعت تحقق نمی‌یابد. این است معنای «**لولا التضاد ما صح دوام الفيض عن المبدأ الجواد**».

اگر تضاد عامل حرکت باشد پس خود تضاد معلول چیست؟ تضاد یعنی تراحم و برخورد و تضاد؛ و این خود يك نوع حرکت است و آن هم پس از حیات و تحرك طبیعی يك موجود است که به راه می‌افتد و سپس به چیزی دیگری که آن هم در حرکت است برخورد پیدا می‌کند.

اگر حرکت معلول تضاد است و تضاد هم درونی و ذاتی است دیگر نباید هیچ حرکتی متوقف شود و نباید فلته و انحراف و نقص وجود داشته باشد! پس این همه چیزهایی که از مسیر تکامل منحرف شده و گنبدیده و یا ناقص شده‌اند از چیست؟ اگر حرکت معلول تضاد است و تضاد هم درونی و ذاتی است برخورد انسان را با طبیعت چگونه توجیه می‌کنید؟ آیا انسان را با طبیعت جامدی چون کوه و دره و رود يك واحد خارجی می‌شمارید و تضاد و برخورد این‌ها را تضاد درونی يك موجود خارجی می‌شمارید؟! و آیا برآستی برخورد انسان را با کوه و رود تضاد می‌شمارید؟! تضاد هرگونه برخوردی است؟ یا تضاد درگیری دو طرفه است. در عرف شما و لغت شما و علوم تجربی شما و لا براتوارهای شما برخورد يك انسان را در شب تار با دیوار تضاد و جنگ و نزاع توجیه می‌کنند؟ یا فقط اصطلاحی است که رواج می‌دهید و توجیهی برایش ندارید؟

(۱) - / و به قول شاعر عرب:

اشاب الصغیر وافنی الکبیر کر الغداة ومر العشی

رفت و آمد صبح و شب، کودکان را پیر و پیران را به هلاکت رسانده است. و دیگری می‌گوید: «افناه قیل الله للشمس اطلعي: فرمان خدا به خورشید که طلوع کن، این تغییر را به وجود آورد»

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۳۲۶

واقعیت این است که این آقایان برای نظریه‌ی تضادی خودشان نه يك دلیل عقلی درستی می‌آورند، و نه يك تجربه و نه يك شاهد صحیحی! تا ما به قضاوت بنشینیم. آن چه به عنوان شاهد آورده‌اند، نمونه‌هایش را دیدید که چقدر سست و بی‌پایه است.

ولی گواه ما بر این که حرکت تکاملی درونی را استعداد ماده و شوقش به کمال تشکیل می‌دهد وجدان درونی ماست در بسیاری از حرکت‌هایمان.

البته بسیاری موارد هم داریم که يك حرکت بر اثر يك مانع خارجی به وجود آمده است. لباس می پوشیم برای جلوگیری از نفوذ سرما؛ برخی علوم را هم یاد می گیریم برای آشنا شدن به افکار مخالفین که اصولاً بطلان پایه های فکریشان را می دانیم و بطلان خصوصیات را هم می خواهیم بفهمیم. ولی آیا اصل دانش آموزی انسان بر این اساس است؟!

يك موجود می خواهد رشد کند و کامل شود این میل در باطن اوست و همین میل او را به حرکت درمی آورد، ضمن حرکت در این جهان محدود طبیعت به متحرك دیگری برخورد می کند و تراحم شروع می شود. حتی حرکت هایی هم که در اثر برخورد با مانع انجام می دهیم بر اساس احساس نیازی است که در باطن انسان است. نیاز به کمال يك نیاز فطری و اصلی است؛ وقتی يك مانع در برابر این نیاز تجلی می کند يك نیاز فرعی و تبعی پیدا می شود که ابتدا این مانع را از میان بردارد و سپس به حرکت خویش ادامه دهد.

درس می خواند برای رشد آگاهی، کسب و کار می کند برای رشد جسمانی؛ شراکت می کند برای بالا بردن بازده کار؛ همه اش برای حصول کمال و تداوم راه تکامل است. همواره تهیه ی عوامل و وسایل دفاعی ما به

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۳۲۷

قدر قدرت دشمن حرکت کمالی ماست و تهیه ی بیش تر را محکوم می کنیم. زیرا وسایل دفاعی، اصالت ندارند و فقط برای طرد مانع به کار می روند. البته هر گونه درگیری هر چند از روی ناچاری، چون حرکت شنیدنی را در بر دارد طبق قانون اصطکاک، مولد يك نوع حرارت بیش تری است که تا مدتی موجب سرعت بیش تری در کار می باشد.

#### عامل حرکت در نظر صدر المتألهین

مرحوم صدر المتألهین «قده» برای اثبات شوق ماده به صورت کمالیش، و این که همین شوق عامل حرکت است با ذکر چهار مقدمه، برهانی عقلی آورده، و از شیخ الرئیس ابن سینا تعجب می کند که با این که خود در رساله ای مستقل درباره ی عشق حالت شوق ماده به صورت را به طور کامل اثبات کرده چگونه در طبیعیات کتاب شفا این مطلب را رد کرده است.

ابن سینا در رساله ی مستقل مزبور يك برهان عقلی عام برای اثبات عشق غریزی همه ی موجودات - جاندار و غیره - آورده و يك برهانی هم مخصوص عناصر بسیط عالم ذکر کرده است؛ لیکن در کتاب شفا این مطلب را مشکل و مبهم خوانده است.

صدر المتألهین می گوید: ادب ایجاب می کند که در مسأله ای که ابن سینا اعتراف به عجزش کرده («۱») من هم خود را از کشف آن مجاز ندانم ...

لیکن برخی برادران دینی و یاران اهل یقین اصرار کردند که مسأله ی شوق

(۱) -/ ابن سینا در شفا، پس از ذکر اشکالاتی بر مسلک شوق ماده به صورت می گوید: «به خاطر این مطلب که فهم این کلام به کلام صوفیه شبیه تر از کلام فلاسفه است

برایم مشکل است؛ امید است دیگری این مطلب را به خوبی درک کند؛ در این بحث لازم است به شخص دیگری رجوع شود»



## فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۳۲۸

هیولا به صورت را که بزرگان حکما گفته‌اند، تشریح کنم و سپس مقدماتی ذکر می‌کند که شاید بتوانم بیان بسیار فشرده‌ای از آن‌ها را از این جا برایتان بیاورم: با این بیان: ۱- وجود حقیقت واحدی است که در عین وحدت، اختلافات مرتبه‌ای و درجه‌ای دارد و همه‌ی صفات کمالیه وجود چون علم و اراده و قدرت و ... همه عین ذات وجود می‌باشد.

۲- حقیقت هر ماهیتی همان وجود خاص خارجی اوست و ماهیت هر چیز، به تبع وجودش تحقق پیدا می‌کند. ماهیت امری اعتباری است و وجود اصالت دارد. حقیقت انسان مثلاً همان مرتبه‌ی خاص وجود خارجی اوست، مفهوم و ماهیت فقط به تبع مرتبه‌ی خاص وجود تحقق دارد.

۳- وجود به طور کلی مطلوب و مورد عشق و شوق می‌باشد. آفات و بلاها که در برخی موجودات مشاهده می‌شود یا به عدم و نقض و ناتوانی برخی حقایق از دریافت وجود برتر، و یا به تضادم و تضاد و تعارض میان دو موجود، مربوط بوده به ضیق وجودی طبیعت برمی‌گردد. جهان طبیعت محدود است و اشیاء مادی نمی‌توانند خود را بسط دهند و به کمال برتر برسند؛ حتی از حصول ذات برای ذاتشان محرومند و اجزایشان وحدت واقعی و حضور کامل نزد هم ندارد و به همین جهت علم و شناخت هم ندارند زیرا چیزی نزدشان حضور ندارد و علم چیزی جز حضور نیست. (۱)

۴- معنای شوق طلب چیزی است که از جهتی حاصل و از جهت دیگر غیر حاصل است. کسی که یک چیزی را به هیچ وجه ندارد، اشتیاقی هم

(۱) -/ این همان مطلبی است که در دفتر دوم تحت عنوان علت شناخت بیان کردیم؛ مجدداً رجوع فرمائید

## فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۳۲۹

به آن ندارد؛ زیرا شوق به معدوم محض و طلب مجهول مطلق، محال است و همین‌طور کسی که چیزی را دارد شوقی برای رسیدن به آن ندارد و طلب نمی‌کند، زیرا تحصیل حاصل محال است. خداوند چون در کمال تمامیت وجود است و هیچ‌گونه نقصی ندارد هیچ‌گونه شوق و طلبی هم برای رسیدن به چیزی ندارد؛ و همین‌طور است وضع عقول مجرده که مدبر جهان هستند. فیوض و خیراتی هم که از طریق آن‌ها بر جهان پایین‌تر می‌رسد فضیلت و کرامت تازه‌ای برای آن‌ها نمی‌آورد بلکه جایزه و موهبتی است که از آن‌ها به عالم پایین می‌رسد بدون این که آن‌ها توجه به جهان مادی داشته باشند ... (۱) (مگر به طور تبعی، یعنی به عنوان اطاعت فرمان خدا)، ولی غیر از این دو وجود- واجب و عقول- همه‌ی وجودهای دیگر چه فلکی و چه طبیعت عنصری مادی و چه مقادریات و چه هیولا و ماده‌ی اجسام، همه‌ی این‌ها استعداد و قوه و به همین جهت، شوق به کمال و تمامیت دارند.

صدرالمتألهین «قده» پس از ذکر این مقدمات می‌گوید: ماده‌ی اولی مرتبه‌ای از وجود دارد- که این سینا هم قبول دارد- ولی مرتبه‌ای ضعیف است، و به حکم مقدمه اول وجود، یک حقیقت و از یک سنخ می‌باشد، و با همه‌ی

صفات کمال چون علم و اراده و قدرت و غیره متحد است پس همان ماده‌ی ضعیف، شعور و توجه نسبی دارد و تا حدودی کمال را متوجه می‌شود- همان‌طور که در مقدمه‌ی دوم گفته شد- و وجود کامل تر، مطلوب بالذات و معشوق و مورد شوق است- به طوری که در مقدمه‌ی

(۱)-/ همان‌طور که محققین درباره‌ی روش اولیاء کَمَل گفته‌اند و به جهت کامل بودنشان گفته‌اند: صلواتی هم که بر فرشتگان و پیامبر و ائمه علیهم السلام می‌فرستیم برای آن‌ها کمال وجود نمی‌آورد و فقط هدیه ظاهری است. همچون تشریفات ظاهری برای يك میهمان

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۳۳۰

سوم گفتیم- و موجودی که مقداری کمال دارد و هنوز به حد کمال نرسیده است همواره مشتاق رسیدن به کمالی است که ندارد. چنانکه در مقدمه‌ی چهارم گفتیم- با توجه و دقت در این مطلب به خوبی روشن می‌شود که ماده شوق به کمال دارد ... و تا به حد تمام کمال ممکنش نرسیده طبق شوق طبیعیش، به سوی کمالات ثانویه‌اش حرکت می‌کند ...

سپس مرحوم صدرالمتألهین «قده» به پاسخ اشکالات ابن سینا و پیروانش می‌پردازد. «۱»  
خلاصه‌ی اشکال ابن سینا که صاحب مباحث مشرقیه نیز ذکر کرده است این بوده که: «شوقی که می‌گویید در ماده است شوق نفسانی است یا طبیعی؟ شوق نفسانی که مسلماً نیست در ماده اولی نفس درآکه‌ای وجود ندارد. شوق طبیعی هم باطل است زیرا می‌پرسیم که شوق، به صورت خاص و معینی است یا به مطلق صورت؟ شوق به صورت خاص و معین که معنی ندارد زیرا لازمه‌اش این است که فقط يك صورت معینی به طور طبیعی، خواسته‌ی ماده باشد و صورت‌های دیگر همه از نوع حرکت قسری باشند، و مطلق صورت هم که به هر حال در ماده هست و هیچ گاه فاقد آن نیست تا آن را طلب کند؛ زیرا ماده اولی هم به هر حال همراه يك صورتی می‌باشد؛ پس طلب مطلق الصورة به طور مبهم، از نوع تحصیل حاصل می‌باشد ...».

پس از ابن سینا، برخی از متفکرین از جمله صاحب مباحث مشرقیه به تفصیل بیش تری این اشکال را ذکر کرده‌اند؛ لیکن واقعیت این است که اشکال مزبور به هیچ وجه وارد نیست. اولاً قبول نداریم که ماده خالی از هر گونه درک و شعور باشد؛ هیچ موجودی خالی از شعور و نوعی نفس درآکه

(۱)-/ اسفار، فصل نوزدهم از بحث علت و معلول

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۳۳۱

نمی‌باشد. و ثانیاً در هر مرحله‌ای شوق ماده به صورت مرحله‌ی بعدی می‌باشد. و بنابراین شوق همراه به صورت خاصی است؛ خاص در هر مرحله.

بنا بر آن چه گفتیم عامل حرکت همان میل و شوق ماده به کمال است.  
میل مزبور تاب سکوت و رکود را از ماده می‌برد و آن را به جلو می‌برد.

(پری رخ تاب مستوری ندارد) و در عین این که تضاد به معنای مزاحمت یا تفاعل و تأثیر و تأثر میان موجودات طبیعی را قبول داریم، آن را عامل حرکت نمی‌دانیم، در عبارات گذشته هم ملاحظه کردید که فیلسوف بزرگی مانند صدرالمتألهین «قده» در عین حال که تضاد را لازمه‌ی ذاتی وجودات طبیعی می‌داند، عامل حرکت را شوق موجود در کمون هر ماده می‌داند.

ضمناً از بیانات گذشته معلوم شد که تا همه‌ی استعدادهای نهفته در ماده‌ی جهان طبیعت (به طور کلی) به فعلیت نیامده است، حرکت ادامه دارد، و چه می‌دانیم شاید استعدادی عجیب در جهان طبیعت و این عالم خاکی است که پایان‌پذیر نباشد و هر قدر انسان کامل بیرون دهد مجدداً خاکش می‌تواند انسانی و شعور و شوری بیافریند. حدیثی هم نقل شده که «پس از حشر و تشکیل بهشت و جهنم برای این انسان‌ها، از نو آدم و حوایی و انسان‌هایی به وجود می‌آیند».

### تضاد یا شوق یا تفاعل

آن‌چه درباره تضاد به معنای تراحم گفتیم چیزی است که از کلمات فلاسفه و برخی نصوص و تعبیرهای مذهبی استفاده کرده‌ایم و در گذشته دیدیم که در ادبیات شعر و محاوره‌ی مردمی نیز شایع است. و مفهوم این تعبیر این است که دو پدیده با یک دیگر مخالفند و در ستیز هستند تا

فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۳۳۲

یک‌دگر را از میان بردارند.

اکنون این سؤال پیش می‌آید که دست‌آفرینش و شعور حاکم بر جهان چرا چیزی را می‌آفریند و سپس چیز دیگری که آن را از میان بردارد درست می‌کند؟!

پاسخ این است که با تضاد و تراحم میان موجودات طبیعی، حالت‌های افراطی آن‌ها کنترل می‌شود و در مجموع نظم ایجاد می‌شود؛ و بنابراین می‌توان گفت ضدیت و شر بودن این وجودهای طبیعی امری نسبی و اضافی بوده در مجموع جزوی از نظام کلی جهان بوده طبق نظم و انضباط عمیق‌تری انجام می‌شود. هیچ چیز ذاتاً شر نیست؛ در مقایسه با شیء دیگر و برای آن بد است و در اثر تفاعل میان آن دو و جریان مزبور در مجموع، جزو نظام احسن خلقت می‌باشند و در مسیر تکامل قرار دارند.

بعضی می‌خواهند در برابر مسلک تضاد، در این مرحله هم، چون محرک در مرحله اول مسلک شوق و عشق را طراحی کنند و درگیری را نیز یک جذب عشق بنامند.

برخی دیگر حرکت جهان طبیعت را یک حرکت توحیدی می‌دانند و این اصطلاح را معتقدند که از اصول خمس دین اتخاذ کرده‌اند و این طور معنی می‌کنند: «هر پدیده به پیروی از قوانین طبیعی با یک بعثت و رهبری و متحد شدن ارگان‌ها به یک کمالی که معادشان است می‌رسند»؛ اجزاء و ارگان‌های مختلف پدیده یکی می‌شوند. اصل بر توحید است و تضاد عارضی.

ما این مطلب را قبول داریم که تضاد عارضی است لیکن چیزی که واقعیت است این است که ارگان‌های جهان ماده روی یک‌دیگر اجمالاً تأثیر و تأثر دارند و فلاسفه این مطلب را تفاعل اصطلاح کرده‌اند. برخورد و

فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۳۳۳

تصادم میان برخی موجودات هم چیزی مسلم است. یعنی میکروب (حیوان ریز مخصوص) می‌خواهد خود را از طریق هلاکت انسان و حیوان و نبات، رشد دهد، گرگ بیابان نیز همین‌طور؛ حیوان‌های ماهی‌خوار دریا نیز همین‌طور، این را تضاد و تمنع و تصادم نامیده‌اند. این برخورد و آن تفاعل هر دو در نظام کل جهان در مسیر یک حرکت کلی منظم قرار دارند.

ولی تطبیق اصطلاح اصول خمسه‌ی دین بر این حرکت‌های اصلی و فرعی اگر صرفاً یک اصطلاح باشد که به عنوان تیمن و تبرک به کار رود اشکال ندارد؛ ولی واقعیت آن است که بیان کردیم.

### نتایج

آن‌چه تا کنون به دست آوردیم این است که: ۱- ضدان هرگز جمع نمی‌شوند. ۲- تضادی که مورد قبول فلاسفه است، جمع ضدین نیست.

۳- تضادی که دیالکتیسینها می‌گویند در حقیقت تضاد نیست و از قبیل جمع ضدین نمی‌باشد. ۴- و به فرض که تضاد باشد درونی نیست زیرا معنای «واحد» را به اشتباه گرفته‌اند. ۵- تضاد عامل حرکت نیست بلکه خود معلول حرکت است. ۶- عامل حرکت شوق و میل باطنی ماده به تکامل و وجود برتر است. ۷- طبق اصول دیالکتیک وجود ملاء و مترف و طاغوت و مستکبر و ... عامل تکامل انسان هستند و اصلاً انسان عاملی برای تکامل جز این‌ها و سایر اضداد مزاحم ندارد ولی طبق آن‌چه ما گفتیم این‌ها عامل رکود و مانع حرکتند. و مردم باید بپاخیزند که از میانشان بردارند؛ البته مردم می‌توانند از همین برخورد مانند همه‌ی برخوردهای دیگر حسن استفاده را بکنند. البته اگر از پیش آگاه باشند و یا در اثر فشار فوق العاده و غیر قابل تحمل طاغوت مثلاً که از حماقت طاغوت و عدم درک شرایط برمی‌خیزد، آگاه شوند. و به هر حال اصل طاغوت و طاغوتیان

فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۳۳۴

مانع حرکتند؛ و باید موانع حرکت را برداریم.

### چند نکته

۱- شوق و میل باطنی، و خود ماده و حرکت آن، و وصول به نقطه‌ی کمال برتر، همگی معلول علت مجرد برتر از ماده هستند، و این مربوط به بحث الهیات فلسفه و نیز بحث علت و معلول می‌باشد. در آن مباحث با دلیل‌های فراوان اثبات می‌شود که هر موجود ممکن چه ذات، و چه صفت، و چه عمل و حرکت، همه معلول یک موجود واجب ذاتی می‌باشند. و ممکن و وجود محتاج، عین ارتباط به علت واجب می‌باشد و این ارتباط، هم در اصل وجود و هم در بقای آن محفوظ است، و ممکن حتی برای یک لحظه هم نمی‌تواند از علت خویش منقطع باشد و گرنه فانی و معدوم خواهد شد.

البته در طبیعیات فلسفه به عوامل و وسائط ایجادیه نیز علت گفته می‌شود؛ لیکن این تعبیر مسامحی است و علت واقعی همان علت ایجادیه است که خداوند می‌باشد.

۲- دیالکتیسینها دیالکتیک را یک روش شناخت می‌دانند. روش شناخت باید ما را به شناخت جهان رهنمون باشد. باید کمی توقف نموده دقت کنیم ببینیم این روش می‌تواند ما را به مجهولی از جهان رهنمون باشد؟ اصول این روش به ما می‌فهماند که جهان در حرکت است و علت آن هم تضاد است. این نظریه چه کمکی در شناخت جهان به ما می‌کند که اگر این نظریه را کنار بگذاریم دیگر نمی‌توانیم جهان را بشناسیم؟ منطق کلاسیک را یک روش شناخت می‌شمارند زیرا در آن منطق می‌فهمیم شناخت باید بر اساس یقین باشد و یقین از راه تجربه و غیره - که در منطق بیان شده است - به دست می‌آید، ذاتیات اشیاء را هم با متد خاصی که در

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۳۳۵

منطق ذکر کرده‌اند کشف می‌کنند. ولی اصول دیالکتیک چه راهی برای شناخت به دست می‌دهد؟ آیا جز یک نظریه درباره‌ی جهان چیز دیگری است؟ مثل این است که بگوییم جهان حرکت ندارد، و یا زمین ساکن است، و عامل حرکت خورشید شلاق فرشتگان است، یا زمین مسطح و ساکن است! این‌ها همه نظراتی درباره‌ی جهان است نه راه شناخت. برای شناخت همین مسائل هم راه شناخت و متد تحصیل معرفت می‌خواهیم. باید روشی برای شناخت حقیقت نشان داد که کدام یک از این نظریات صحیح است.

### فرق یک نظریه با یک روش شناخت

این اشتباه را که دیالکتیسینها گرفتارش شده‌اند بسیاری افراد دیگر نیز مرتکب شده‌اند. به عنوان فلسفه نظریاتی منطقی ارائه می‌دهند؛ و یا به عنوان روش شناخت نظریاتی فلسفی می‌دهند. باید قانون امتیاز نظریه را از یک روش شناخت به خوبی بشناسیم.

در دفتر دوم مطلبی درباره‌ی معقول دوم گفتیم: آنچه مستقیماً از خارج در ذهن آمده به وسیله‌ی قوه‌ی عاقله تصور می‌شود، معقول اول خوانده می‌شود و آنچه که از معقول اول گرفته می‌شود و بر آن عارض می‌شود، معقول دوم خوانده می‌شود. می‌توان این طور تعبیر کرد: یک مفهوم اگر عارض بر موجود خارجی شود معقول اولی است و اگر فقط عارض بر یک مفهوم ذهنی (معقول اولی) شود معقول ثانی است. این را هم اضافه کنید که: اگر همین طور که عارض بر مفهوم ذهنی است، یعنی عروض در ذهن است، اتصاف موصوف هم به صفت مزبور، در ذهن باشد معقول دوم منطقی است ولی اگر اتصاف موصوف به صفت مزبور در خارج باشد

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۳۳۶

هر چند عروض صفت بر موصوف در ذهن باشد، معقول دوم فلسفی است. وحدت، کثرت، وجود، ابوت، اخوت و ... معقول دوم فلسفی هستند. کلیت، معرفت، قیاسیت، قضیه بودن، جنسیت و فصلیت و ... معقول دوم منطقی هستند.

وحدت و کثرت و ابوت و ... صفاتی هستند که در ذهن عارض بر مفاهیم می‌شوند و چیزی نیستند که در خارج به اشیاء اضافه شوند و فی‌المثل مانند رنگ‌ها موجب رنگ‌آمیزی اشیاء بشوند لیکن اشیاء خارجی در همان خارج ذهن موصوف به این صفات می‌شوند؛ یعنی واقعاً این صفحه‌ی کاغذ مثلاً یک صفحه است و این کتاب چندین صفحه

است و این است معنای عروض در ذهن و اتصاف در خارج. وحدت و کثرت گرچه عارض در ذهن هستند، لیکن اتصاف اشیاء خارجی به آنهاست.

ولی کلیت و مانند آن، هم در ذهن عارض بر مفاهیم ذهنی می‌شوند و هم تنها همان مفاهیم ذهنی هستند که موصوف به آنها می‌شوند.

موضوعات خارجی همان‌طور که کلیت و ... در خارج عارض آنها نمی‌شود صفت خارجی آنها نیز نمی‌شود؛ هم عروض و هم اتصاف هر دو در ذهن هستند. اشیاء خارجی نه کلی هستند و نه قضیه هستند و نه قیاس و ... معقولات ثانیه منطقی موضوع علم منطقی هستند و معقولات ثانیه فلسفی جزء مقولات عام فلسفی هستند. معقولات ثانیه منطقی ما را به مجهولات می‌رسانند، ولی معقولات ثانیه فلسفی فقط عناوین برای اشیاء بوده در رابطه با روابط و نظام جهانی به کار می‌روند.

معقولات ثانیه فلسفی در مسیر یک نظریه هستند ولی معقولات ثانیه منطقی در مسیر یک قانون شناخت جهان هستند؛ و همین است فرق فلسفه با منطق، فلسفه بحث از وجود و عدم است و منطق بحث از

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۳۳۷

راه‌های کشف حقیقت.

فرق منطق و فلسفه شبیه فرق اصول و فقه است. شبیه فرق منطق معرفتی قرآن (متد زبان‌شناسی قرآن) با تفسیر آن. و شبیه فرق منطق تاریخ و فلسفه تاریخ «۱» (دقت فرمائید).

#### دخالت دیالکتیک در شناخت

ممکن است بگویید: پیروان دیالکتیک قوانین آن را در شناخت هم دخالت می‌دهند و فکر را هم مشمول این قوانین می‌دانند؛ می‌گویند: فکر هم حرکت دارد، حرکت فکر هم تدریجی و سپس دفعی است؛ در فکر هم تأثیر و تأثر متقابل است (ذهن متأثر از محیط است و از خود هم چیزی بر مواد حاصله از خارج، می‌افزاید)؛ فکر هم محصول تضاد است.

«از منطق جامد اعتقاد به ضروری و دائمی بودن به نتایج غلط می‌رساند زیرا هر مفهومی جزئی از طبیعت و تحت تأثیر تمام اجزای دیگر طبیعت دائماً در تغییر و تبدیل می‌باشند؛ پس مفاهیم دائماً در حال تکاپو و تغییر می‌باشند ...» «۲»

«هگل تغییرات تصویری را مبدأ تغییرات اشیاء می‌دانست حال آن که بر عکس، اشیاء سبب پیدایش تصورات ما هستند و اگر افکار تغییر می‌کند بر اثر تغییراتی است که به موجودات دست می‌دهد.» «۳» «تکامل شناخت انسان نیز تکاملی پر از تضادها و مبارزات است. هر حرکت دیالکتیکی جهان عینی قادر است دیر یا زود در شناخت انسان انعکاس یابد ...» «۴»

(۱) -/ تقی ارانی در جزوه‌ی ماتریالیسم دیالکتیک، ص ۵۶

(۲) -/ همان

## فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۳۳۸

در شمول تأثیر و تأثر متقابل نسبت به افکار به حدی جدی هستند که احیاناً انعکاس در فکر را از جهان، باطل می‌شمارند که نباید یک عامل اصل و دیگری فرع باشد، هر دو در هم تأثیر دارند: «اصل بازتاب (انعکاسی بودن فکر از جهان عین) از اصل، ضد دیالکتیکی است چون مستلزم قبول تقدم عین بر ذهن و بنابراین یک جهت است؛ دیالکتیک خواه به صورت شناخت‌شناسی هگل باشد، خواه به صورت روش‌شناسی مارکس، هیچ‌گاه تقدم یک عامل بر عامل‌های دیگر را نمی‌پذیرد و تأثیر متقابل، تمام عوامل و ادغام آن‌ها را در نظر می‌گیرد». «۱» «انگلس هم می‌گوید: «دیالکتیک، اشیاء و انعکاسات دماغی آن‌ها را اصولاً روابط متقابل و به هم پیوستگی و حرکت و به وجود آمدن و از بین رفتنشان را در نظر می‌گیرد» «۲»، «ادامه‌ی پراتیک اجتماعی منجر به تکرار چندین باره‌ی اشیاء و پدیده‌هایی می‌شود که در جریان پراتیک در حواس انسان ایجاد محسوسات و تصورات می‌کنند. سپس در مغز انسان تغییر ناگهانی یا جهشی در پروسه‌ی شناخت به وجود می‌آید و مفاهیم ساخته می‌شوند». «۳»

به طوری که ملاحظه می‌شود شمول اصل‌های حرکت و حرکت کمی و کیفی و جریان تضاد و تأثیر و تأثر متقابل نسبت به فکر و شناخت، در این جملات و عبارات موج می‌زند. در گذشته برخی عبارات دیگر آن‌ها را نیز در باره‌ی جریان تضاد و تناقض در فکر و شناخت ملاحظه نمودید. بنابراین آیا می‌توان گفت: اصول دیالکتیک همان‌طور که در جهان عینی جریان

(۱) -/ تجدید نظرطلبی از مارکس تا مائو به قلم انور خامه‌ای

(۲) -/ به نقل از تقی ارانی در جزوه‌ی دیالکتیک و ماتریالیسم تاریخی

(۳) -/ چهار مقاله‌ی فلسفی مائو

## فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۳۳۹

دارد شامل مسائل فکری نیز می‌باشد و بنابراین یک روش شناخت می‌باشد؟!

**توضیح**

ولی باز هم اصول مزبور یک روش شناخت حساب نمی‌شوند. بنا به آنچه گفته شد این اصول فقط به ما می‌گویند فکر هم مانند همه‌ی جهان عینی حرکت دارد، و تضاد دارد، و جهش دارد، و تأثیر متقابل. ولی راه شناخت همین مطلب و مطالب دیگر جهان چیست؟ این اصول یک نظریه در باره‌ی جهان عینی و ذهنی می‌دهد ولی راه شناخت همین مطالب و مطالب دیگر چیست؟

خوب بود پیروان دیالکتیک برخی مسائل دیگری که مورد قبولشان است به عنوان روش شناخت ارائه می‌دادند، مثلاً تجربی بودن را.

خوب بود می گفتند: راه شناخت جهان تجربه است، یا می گفتند: در هر قسمتی از جهان با متد خاصی باید بررسی کرد و متدها را ارائه می کردند.

هرچند ما روش شناخت تجربی را به معنای انحصاریش قبول نداریم ولی به هر حال يك روش شناخت است. اما بحث در این که این جسم خاص حرکت دارد یا نه، همه‌ی جهان حرکت دارد یا نه، فکر حرکت دارد یا نه؟ عیناً مثل بحث از حرکت و سکون زمین است و این يك نظریه است نه يك روش شناخت.

حالا صرف نظر از این که (چنانکه در گذشته هم اشاره کردیم) جاری کردن اصول مزبور را در فکر و شناخت، چیزی جز سوفسطی‌گری و انکار علم نمی باشد!

اگر علم حرکت کند و مفاهیم ذهنی حرکت کنند و حتی مفهوم حرکت و تغییر هم حرکت کند دیگر هیچ گونه علمی برای انسان نمی ماند. حتی مقدمات يك دلیل هم لحظه‌ای درنگ نمی کنند که آن‌ها را بدوشیم و

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۳۴۰

نتیجه‌شان را بگیریم. و اگر تضاد و تناقض را در افکار بپذیریم آن وقت چگونه يك مطلب را می توانیم اثبات کنیم؟ هم آن مطلب صحیح است و هم خلاف آن!!، یعنی خودش هم ثابت نمی شود.

اگر جهان عینی و ارگانیزم داخلی بدنی در فکر اثر بگذارد و به تعبیر دیگر مانند شیرهی معده از داخل چیزهایی علاوه شود دیگر چه اعتمادی به علوممان پیدا کنیم؟ بنابراین، علم یعنی محصول القائات محیط و تاثیر غذا و حالات عصبی و غیره به طوری که نتوانیم خود را به هیچ وجه آزاد کنیم.

البته برخی از فلاسفه‌ی دیگر غرب نیز به همین دچار هستند. مثلاً دکارت که حالات اولیه اجسام یا همه‌ی مفاهیم غیر اختراعی متخیله و غیر مربوط به عوارض ثانوی اجسام را فطری می داند و «کانت» که زمان و مکان و ۱۲ مقوله‌ی دیگر را فطری می داند؛ و همین طور کاریتون و نوکانتیستها ... این‌ها همه معتقدند که ذهن این قالب‌ها را از خارج نگرفته بلکه از داخل خود به طور فطری دارد و هرچه از خارج بگیرد در این قالب‌ها می ریزد و با عینک آن‌ها می بیند ... «۱» این‌ها همه به نوع سوفسطیگری و قطع ارتباط با خارج مبتلا هستند.

این‌ها با دخالت دادن آن‌چه را فطرت نامیده‌اند، و آن‌ها با وارد کردن محیط و ارگانیزم عصبی و بدنی، خاصیت کاشفیت علم را از میان برده‌اند.

۳- ما به دنبال نام و نشان دیالکتیک و بهره جستن از این نام نیستیم ولی واقعیت این است که (همان‌طور که سابقاً اشاره کردیم) اگر دیالکتیک، گذار از دورن برای رسیدن به مطلوب، و تحولی این چنینی باشد- و نه حتماً بر اساس تضاد که بطلانش را دیدیم- باید روش منطقی ارسطویی را در

(۱)-/ به قسمت شناخت (دقتر دوم) همین کتاب رجوع نمایید

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۳۴۱

قسمت قیاس برهانی روش دیالکتیکی بنامیم. زیرا مقدمات قیاس برهانی باید قضایایی یقینی باشد و قضیه‌ی یقینی،



ضروری الصدق می باشد و ضرورت صدق در جایی است که محمول مقتضا و ذاتی موضوع بوده و از بطن موضوع استخراج گردد.

### تضاد اصلی و فرعی

۴- دیالکتیسیستها عامل حرکت را در فرد و جامعه و طبیعت، تضاد می دانند و همان طور که می دانیم در يك جامعه تضادهای گوناگونی پیدا می شود مانند تضاد در مذهب، اقتصاد، روش تفکر، تضادهای اداری، مرزی (داخلی و خارجی)، زندگی شهری و روستایی، تضاد زن و مرد در حقوق و بسیاری تضادهای دیگر، کدام تضاد را عامل حرکت می دانید؟

آن ها برای حرکت فقط يك عامل معتقدند و آن هم تضاد اقتصادی است. تضاد اقتصادی را اصلی و تضادهای دیگر را فرعی می دانند. در تضاد اقتصادی هم اصلی و فرعی معتقدند. چین با شوروی تضاد دارد و با آمریکا نیز تضاد دارد. و بر اساس مکتبشان تضادی که ارزش دیالکتیکی دارد تضاد اقتصادی است. و بنابراین با آمریکا و شوروی هر دو تضاد اقتصادی دارد. ولی همان طور که می دانیم سالهاست چین به آمریکا نزدیک شده و نزدیک تر می شود. دکترین مائو بر این اساس بوده که تضاد چین با شوروی اصلی است و با آمریکا فرعی! بر چه اساسی این دکترین تهیه شده است؟ آیا شوروی سرمایه دار تر از آمریکاست؟ یا پیداست که این آقایان عملاً تضاد اقتصادی را دیگر پایه نمی دانند. اساس تحول تضادهای دیگری است. یعنی سیاست! یعنی ملاحظه می کنند که مردم چین آمریکایی نمی شوند لیکن ممکن است شوروی زده بشوند. و این

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۳۴۲

برای حکومت چین خطر دارد. این دشمن داخلی مکتب، ضررش از آن دشمن شناخته شده خارجی بیش تر است. در روش اقتصادی؟ نه، بلکه در جذب توده ها.

### تضاد در دوره های تاریخ

۵- دیالکتیسیستها معتقدند: تاریخ انسان هم بر اساس عامل واحد تضاد اقتصادی تدوین شده است. انسان ابتدا به صورت کمونی، يك زندگی جمعی مشترك داشته و سپس بر اثر حالت استثمارگرانه برخی افراد که اشیاء و اجناس را اختصاصی کرده بودند دیگران را که محتاج شده بودند بردگان خویش ساختند و سپس که با قیام بردگان در اثر فشار فوق العاده، برده داران را کنار زدند، زندگی ارباب و رعیتی آغاز شد که قدرت برده داران را محدود ساختند؛ زمین ها در اختیار بردگان قرار گرفت و فقط سهمی به ارباب می پرداختند. ولی باز هم تضاد داخلی آن ها موجب قیام رعایا شد، رعایا هم کسب و کار پیشه ساختند و تدریجاً بورژوا شدند و زندگی بورژوازی پیش آمد و تدریجاً به اوج سرمایه داری صنعتی رسید و مرحله ی پس از آن، مرحله ی مجدد زندگی کمونی و اجتماعی اشتراکی است. زندگی اشتراکی آینده، ششمین حالت اقتصادی است.

«در آن زندگی دیگر تضادی نخواهد بود و یا این ها نمی دانند و خبری از آن ندارند. البته زندگی کمونی در جاتی دارد و اولین درجه اش مرحله ی سوسیالیسم می باشد که اینک در آن زمان هستیم».

می پرسیم: اگر در زندگی کمونی آینده تضادی نیست پس چرا در زندگی اولیه تضاد بود؟ میان این دو کمون چه

فرقی است؟ می‌گویند: «آخر در کمون اولیه آگاهی نبود ولی زندگی کمونی آینده همراه با رشد فکری و

فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۳۴۳

آگاهی است...»؛ ولی مگر آگاهی و رشد فکری تضاد را برطرف می‌کند یعنی بر تضاد اقتصادی تسلط دارد؟! اگر این طور است که معلوم می‌شود آگاهی، اصل و زیربناست! نه اقتصاد.

اشکال دیگر این که اگر تضاد از میان برود بنا بر مبنای دیالکتیسینها، حرکت هم از میان می‌رود و رکود پیدا می‌شود. جامعه‌ی انسانی یک اجتماع جامد و ایستا خواهد شد! آن وقت حرکت تکاملی انسان چه خواهد شد؟ همه‌ی فعالیت‌ها برای این بود که به کمال برسیم. آخرین حد کمال بنا به مکتب مزبور رشد اقتصادی کمونی است و دیگر حرکت متوقف می‌شود!!

اشکال دیگر حالت جزمیت در گزینش تاریخی این آقایان است. از کجا که علت تحول تاریخی در گذشته مسائل اقتصادی بوده و از کجا که تحول اقتصادی گذشته بر محور این دوره‌ها بوده است؟ در زمان خودمان که می‌بینیم خلاف گفته‌اند. کشورهای صنعتی اروپائی و غربی در اوج روش سرمایه داری، بدون انقلاب و تحول باقی ماند، روسیه عقب مانده با یک تحول اجتماعی حزبی به یک زندگی سوسیالیستی رسید! و سپس از میان رفت، همان‌طور که حدود چهل سال پیش، اینجانب در کتاب «مالکیت خصوصی در اسلام» نوشته بودم که حکومت سوسیالیستی شوروی به زودی از بین خواهد رفت. و به نظر می‌رسد که اتحاد ایالات متحده امریکا هم که یک اتحاد قسری و جبری دارند در آینده‌ی تاریخ از هم می‌پاشد.

به هر حال، ما حرکت تاریخ را بر اساس فکر و اندیشه می‌دانیم.

عالی‌ترین استعدادهای انسانی در اندیشه‌اش نهفته است و گفتیم که همان استعداد و شوق یک پدیده، عامل حرکت اوست. هر عاملی تا فکر را تغییر ندهد جامعه را نمی‌تواند تغییر دهد؛ و خود آن عامل هم بر اساس یک

فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۳۴۴

اندیشه به وجود آمده است. حتی روش استثمارگرانه‌ی برده داری و فئودالیت نیز بر اساس یک اندیشه به وجود آمده است. همه‌ی عوامل دیگر را فکر و اندیشه به وجود می‌آورد لیکن فکر و اندیشه محکوم عوامل دیگر نیست؛ هر چند از عوامل دیگر اثر پذیری دارد ولی به طور جبر و سلب قدرت تفکر نیست؛ و اگر هم به طور جبری محکوم عوامل دیگر باشد باز هم اصالت با فکر است. مثل این جریان مثل مرغ و تخم مرغ است که می‌پرسند کدامیک اول هستند. فکر و اندیشه انسان است که در جهان تأثیر می‌گذارد و ایجاد تحول می‌کند. هر چند خود فکر هم استفاده‌هایی از محیط می‌کند لیکن بالاخره محیط و خصوصیات آن هم به یک فکر و اندیشه‌ای برمی‌گردد و یا مجموعه‌ی افکار و اندیشه‌ها آن را به وجود آورده‌اند. و البته محیط هم فقط اقتصاد نیست. عواطف مثبت و منفی، هنر، و فرهنگ به معنای وسیع کلمه، در ایجاد محیط مؤثر هستند.

### دوره‌های تاریخ انسان در نظر ما

ما بر اساس طرز فکر زیربنائی اندیشه، تاریخ انسان را به سه دوره اصلی و انشعاب‌های فرعی تقسیم می‌کنیم،

دوره‌های اصلی تاریخ عبارتند از:

دوره‌های وحدت، اختلاف، اتحاد.

در ابتدا که انسان رشد فکری نداشته و تنها بر اساس مسائل فطری مسلم، فکر و عملش بوده است، اختلافاتی نبوده ولی کمال فکری هم نبوده است و نمونه‌ی کامل یک زندگی توحیدی به اصطلاحی که برخی از افراد این زمان، برای سوء استفاده به کار می‌برند بوده است. در آن دوره اگر پیامبری هم بوده تنها مسائل فطری مسلم را مطرح می‌کرده و نیازی به قوانین زیاد اجتماعی نبوده است.

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۳۴۵

تدریجاً با گسترش اجتماع و رشد فکری نیاز به قوانین بیش تر اجتماعی و طرح مسائل فکری پیدا شد و پیامبران الهی، قوانین فردی و اجتماعی و مسائل فکری در باره‌ی جهان بینی آوردند. در اثر اختلاف سطح فکر افراد و عواطف مثبت و منفی آن‌ها، اختلاف‌هایی در مورد پذیرش برنامه‌ی پیامبران که همان برنامه‌ی الهی حرکت تکاملی انسان است، پیش آمد.

گروهی روشن و بیدار برنامه‌ی انبیاء را پذیرفتند و عده‌ای هم که رکود فکری و یا وابستگی‌های مادی داشتند زیر بار نرفتند و به مخالفت برخاستند؛ میان گروه‌ها نزاع‌ها پیدا شد. نزاع بر اثر فکر، فکر پذیرش برنامه‌ی الهی.

هنوز اختلافات مزبور به کلی از میان نرفته بود که جامعه و به خصوص گروه پیشرو نیاز به قوانین و مسائل فکری بیش تری پیدا کرد و بر این اساس پیامبر جدید آمد و این جریان همچنان ادامه داشت تا پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله مبعوث شدند و اوصیای آن حضرت راهش را ادامه دادند.

در دین کامل اسلام چون درجات برنامه‌ی حرکت، بی‌نهایت است هیچ گاه وحدت همه‌ی اقشار و همه ملت‌های جهان در عمل به حدّ اعلای آن فراهم نخواهد شد و همواره گروهی اندک در سطح نسبتاً عالی فکری و عملی هستند و دیگران اگر رفوزه نباشند در حدّ پائین یا متوسط.

البته بستگی به روش حکومت‌ها دارد. در اصل پذیرش اسلام هم اگر یک گوشه‌ی جهان متحداً بپذیرند، در گوشه‌ی دیگری زیر بار نمی‌روند و بنابراین همواره این اختلاف باقی است تا رشد فکری همگانی شود و همه‌ی انسان‌ها اسلام را درک کنند و در آن زمان دوره‌ی سوم فرا می‌رسد، دوره‌ی اتحاد؛ دوره‌ای که همگان بر اساس فکر و اندیشه‌ی صحیح، مکتب اسلام را پذیرفته‌اند و وحدتی آگاهانه و با دریافت فکر یک‌دیگر، پیدا

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۳۴۶

کرده‌اند.

#### قرآن و ادوار تاریخ

۶- قرآن کریم سه دوره‌ی مزبور را این طور اشاره می‌فرماید:

«كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه وما اختلف فيه إلا الذين أوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغيا بينهم فهدى الله

**الذین آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق باذنه والله یهدی من یشاء الی صراط مستقیم»** (۱): مردم یک امت بودند سپس خداوند پیامبران را به عنوان امید بخش و بیم دهنده فرستاد و همراهشان کتاب را نزول داد تا میان مردم در موارد اختلافشان حکم کنند، و دربارهی کتاب تنها آن‌ها که کتاب داده شده بودند اختلاف کردند، آن هم پس از دلیل‌های روشنی که برایشان آمده بود و از روی تجاوز و ظلم میان خودشان؛ سپس خداوند مؤمنین را به سوی حق که در باره‌اش اختلاف کرده بودند با خواست خود، هدایت فرمود و خداوند هر که را بخواهد به راه مستقیم هدایت می‌فرماید.

از آیه کریمه به خوبی استفاده می‌شود که انسان‌ها در ابتدا زندگی آرام و بدون اختلاف و یک پارچه‌ای داشته‌اند و سپس اختلاف‌هایی (مادی و فکری)؛ و البته اختلاف دلیل توسعه اجتماع و رشد فکری می‌باشد و در نتیجه نیاز به راهنما و قانون پیدا می‌شود (پیش آمده است. انبیا برنامه‌های فکری و قوانینی نوآورده‌اند؛ سپس بر سر پذیرش برنامه‌ی انبیا اختلاف شده است؛ و خداوند مؤمنین را به حقیقت راهنما شده است. یعنی همواره در دوره‌ی اختلاف، عده‌ای حقیقت را می‌یابند، ولی اتحاد همه

(۱) -/ بقره/ ۲۱۳

فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۳۴۷

جانبه هنوز پیدا نشده است.

آنگاه که وعده‌ی الهی تحقق پیدا کند که:

**«ارسل رسوله بالهدی و دین الحق لیظهره علی الدین کله ولو کره المشرکون»؛** (۱)

پیامبرش را با هدایت و دین حق فرستاده تا بر همه‌ی ادیان غالب کند هر چند مشرکان نخواهند. در آن زمان دوره اتحاد فرا می‌رسد. و همان است که در متون مذهبی آمده که چون حضرت مهدی ارواحنا فداه ظهور فرماید خداوند دست خود را بالای سر مردم می‌گذارد و عقلشان کامل می‌گردد.

### یک سوال

وقتی زمان اتحاد فرا رسید آیا جامعه باز هم حرکتی دارد؟ اگر حرکت فکری تازه‌ای نباشد رکود است و اگر باشد چون همه‌ی انسان‌ها در یک سطح نیستند باز هم اختلافاتی پیش می‌آید و اتحاد به هم می‌خورد.

خلاصه این که پس از زمان اتحاد به کجا خواهیم رفت؟

پاسخ این است که در اصل مکتب و برنامه حرکت در سطح کلی اتحاد است لیکن هنوز مراحل بسیار زیادی برای حرکت تکاملی وجود دارد و حتماً که اختلاف درک و عمل مزبور وجود دارد. و راه بحث و مذاکره علمی برای روشن شدن آن‌ها باز است. شاید درجات درک حقایق حتی پس از مرگ نیز تحقق داشته، آن‌ها که در زندگی دنیا دنبال کشف حقایق بوده‌اند، پس از مرگ هم راه تحقیق برایشان باز است.

فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۳۴۸

### تضاد اقتصادی و حرکت تکاملی

۷- انسان موجودی برتر از حیوانات دیگر و نبات و جماد است.

عالی ترین درجه‌ی وجودی انسان که موجب امتیازش از موجودات طبیعی دیگر شده است شعور و احساسات انسانی اوست. اگر شعور انسان مولود تضاد اقتصادی شد و اصالت خود را از دست داد و مهم ترین بازده شعور نیز اقتصاد شد آیا برگشت يك حرکت تکاملی به يك حرکت ضد تکاملی و قهقرایی نیست؟! مگر اقتصاد چیزی جز همزیستی مادی - غذا و لباس و مسکن - است؟ انسان در کارخانه‌ی بدنی خود غذا را به منزله‌ی بنزین ماشین وارد می‌کند تا از آن بهره بجوید و به سوی کمال حرکت کند وقتی کمالش فکر مجدد درباره‌ی غذا شد و کار دیگری نداشت آیا این، ارتجاع نیست؟!

ولی ما اقتصاد را یکی از شوون زندگی انسانی می‌دانیم نه همه چیز! و آن را حاکم بالاجبار بر شعور هم نمی‌دانیم! و تأمین زندگی مادی را با این که مهم می‌دانیم لیکن مقدمه‌ای برای هدف برتر می‌شماریم.

### ترتیب صحیح اصول دیالکتیک

۸- در ترتیب اصول دیالکتیک به اختلاف نوشته‌اند و بیش تر بدین ترتیب گفته‌اند: عمومیت حرکت، حرکت کمی و کیفی، تأثیر و تأثر متقابل، تضاد، ولی بهتر این است که به این ترتیب بگویند: روابط متقابل (یا تأثیر و تأثر متقابل)، تضاد، عمومیت حرکت، حرکت کمی و کیفی. زیرا ابتدا باید اثبات رابطه‌ی عمومی میان همه‌ی اشیاء نمود و سپس تضاد را به طور يك اصل عام میان اشیاء بپذیریم و آنگاه بگوییم تضاد که بنا بر رابطه متقابل - و

فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۳۴۹

ذاتی دانستن رابطه مزبور - در کل ماده، درونی می‌شود عامل حرکت است و سپس بگوییم حرکت ابتدا تدریجی است و بعداً به ناگاه به نقطه‌ای می‌رسد که انفجار تولید شده قلب ماهیت و ذات شده و به تعبیر آن‌ها حرکت در کیف می‌شود.

### آیا شعور مادی است؟

۹- پیروان دیالکتیک با تأسیس اصول مزبور و تعمیم آن به فکر و شعور، شعور انسانی را متولد از برخورد عین و ذهن و همانند برخوردهای دیگر مادی می‌دانند و این متولد از ماده را نیز مادی می‌دانند. و دیگر شعور يك نقطه‌ی اوج انسان و آغاز نجات از عالم ماده و ورود در جهان تجرد نیست. آن هم يك پدیده‌ای مادی همچون سایر پدیده‌های مادی است.

ولی اگر شعور، مادی باشد، باید خواص ماده را داشته باشد؛ مثلاً همان‌طور که يك جسم قابل تقسیم است يك فکر و علم ذهنی هم باید امکان تقسیم داشته باشد ولی ما می‌دانیم که هرگز يك صورت علمی ذهن قابل تقسیم نیست. ممکن است شما نیمی از منظره‌ای را که تصور کرده‌اید جداگانه تصور کنید لیکن علم قبلی تقسیم و پاره نشده است. آن علم به همان صورت باقی است؛ يك علم جدید - نیم منظره - هم علاوه شده است. «۱»

## دیالکتیک در نگاه سطحی

۱۰- بنا بر آنچه گذشت فهمیدیم که اصول دیالکتیک، در تجزیه دقیق علمی هیچ بنیاد صحیحی ندارد. هر چند در اذهان ساده، یک تئوری

(۱)-/ به دفتر دوم این کتاب درباره‌ی تجرد علم رجوع نمایید

فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۳۵۰

علمی جلوه می‌کند. اگر اذهان ساده را میزان قرار بدهیم دیگر احتیاج به این بحث‌ها ندارد. هر طفلی به طور اجمال اصول مزبور را دریافت می‌کند.

خودش را می‌بیند که از دوران شیرخوارگی تا کنون تغییر یافته و حرکت کرده است؛ درخت منزلشان را می‌بیند که بزرگ شده و یا فرسوده شده است (حرکت). سماور منزلشان را می‌بیند که حرارت پیدا می‌کند و تدریجاً به حد جوش می‌رسد (کمی و کیفی) روابط متقابل کسبه‌ی خیابان، و محیط کلاس مدرسه را می‌بیند (تأثیر متقابل)، جنگ ایران و عراق، روسیه و افغانستان و ... و جنگ بیماری و بدن خودش را می‌بیند (تضاد). این‌ها را هر طفل دبستانی با مختصر توضیح می‌فهمد.

ولی هر سخنی را باید در محک دید نقاد ناقدان بحث‌های علمی قرار داد تا نقاط روشن و مبهم آن را معین سازند.

## ما چه می‌گوییم؟ اصول جهان‌بینی در نظر ما

در مورد جهان‌بینی، ما این اصول را زیربنا می‌دانیم:

- ۱- **تشکیک مراتب وجود:** جهان در عین ارتباط عمومی و وحدت مجموعی، طبقات مختلف وجودی دارد؛ مادی و مجرد و هر یک دارای اقسامی از وجود هستند. وجود، منحصر در یک نوع خاص (مادی مثلاً) نیست.
- ۲- **ارتباط عمومی جهان هستی:** همه‌ی موجودات جهان، وجودشان را یا از ذات خود دارند و یا به یک منبع اصلی مرتبط هستند. وجودهای مادی به طوری که می‌بینیم و می‌دانیم وجودشان ذاتی نبوده به سرچشمه هستی برمی‌گردند. و از نظام منسجم هستی می‌فهمیم که یک سرچشمه بیش ندارد و همه وجودهای دیگر - که ممکن نامیده می‌شوند - به آنجا ارتباط دارند و به همین جهت - که همگی معلول یک علتند و یا به تعبیر

فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۳۵۱

هگل نتیجه‌ی یک دلیل هستند؛ - همگی با هم ارتباط دارند.

- ۳- **حرکت در جهان ماده، عمومی است:** ماده‌ی طبیعت، حامل قوه و استعداد می‌باشد؛ و هر کجا قوه استعداد است باید حرکتی باشد تا با حرکت به فعلیت برسد و کمالاتی که بالقوه و در ماده مستتر است تحقق یابد، و بنابراین ماده‌ی طبیعی عالم تا همه‌ی استعدادهایش تحقق نیابد حرکت آن تداوم خواهد داشت؛ پس حرکت در همه‌ی جهان طبیعت، عمومی و دائمی است، در پدیده‌ها، انسان‌ها؛ جامعه‌ها، علت حرکت جامعه نیز استعدادهای ناشکفته انسان‌ها می‌باشد.

**۴- حرکت عمومی، تکاملی است:** به همان دلیل مذکور، حرکت ماده، تکاملی بوده به سوی کمال یعنی تحقق استعدادهایش یعنی صورتهایی که برایش امکان بالاستعداد دارد، رهسپار است. البته ما همه‌ی حرکت‌های ماده را تکاملی نمی‌دانیم؛ زیرا احياناً به عللی به فقیر می‌رود و یا متوقف می‌شود؛ لیکن حرکت ماده جهان در سطح کلی و در مجموع، تکاملی می‌باشد.

**۵- استعداد، عامل حرکت:** عامل حرکت درونی، استعداد درونی اشیاء می‌باشد و تا استعداد و قوه هست حرکت هم وجود دارد. البته احياناً عوامل دیگری حرکت مزبور را تند و یا کند می‌کنند و فی‌المثل وقتی مزاحمی از راه می‌رسد - که در جهان طبیعت، پر است - ابتدا حرکت تکاملی رکود پیدا می‌کند و به جای تکامل به دفع مزاحم و درگیری پرداخته می‌شود ولی سپس در اثر حرارت حاصل از درگیری، و برای جبران رکود مزبور حرکت تکاملی با سرعتی بیش‌تر ادامه می‌یابد. ولی علت حرکت در ابتدا و پس از تضاد و درگیری، همان استعداد و قوه است که می‌خواهد به فعلیت برسد.

**۶- حرکت تدریجی است:** حرکت، نحوه‌ی خاص هستی است که

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۳۵۲

همواره به‌طور تدریجی در جریان است؛ و فقط نقطه‌ی شروع و نقطه‌ی پایان آن دفعی است؛ زیرا که يك لحظه بیش نیست. و این غیر از تبدیل کمی به کیفی است، بلکه پایان حرکت است. البته حرکت در کل ماده شاید آغاز و پایانی نداشته باشد و همان‌طور که عده‌ای از فلاسفه معتقدند باذن الله تعالی، ازلی و ابدی باشد لیکن در هر ماده مخصوص، آغاز و پایانی دارد. چیزی که هست این است که هر درجه‌ای از حرکت، آثاری دارد و برخی درجات حرکت، آثار بیش‌تر و وسیع‌تری دارد، زیرا که تدریجاً آثار حرکت بیش و بیش‌تر شده تا گسترده‌تر و شامل‌تر گشته است. جوشش آب که نقطه انفجار و يك حرکت کیفی خوانده شده است چیزی جز گسترش اثر حرارت که اندك اندك جمع شده است نمی‌باشد - دقت کنید.

**۷- همه جانبه بودن و اطلاق حرکت:** حرکت در همه‌ی جهات يك شیء جریان دارد و به تعبیر دیگر همه‌ی مقولات ماهوی اشیاء حرکت دارند.

معمولاً می‌گویند همه‌ی ماهیات جهان زیر عنوان ده ماهیت اعلا قرار دارند که به نام مقولات عشر خوانده می‌شوند. مقولات عشر که جنس اعلا ماهیات می‌باشند این‌ها هستند: جوهر، کم، کیف، مکان، زمان، تأثیر، تأثر، اضافه، ملک، وضع. «۱» در گذشته حرکت را فقط در مکان و زمان و کم و کیف و فعل و انفعال (تأثیر و تأثر) می‌دانستند. مرحوم صدرالمتألهین با دلیل‌های متعددی اثبات کرد که این حرکت‌های ظاهری معلول يك حرکت اصلی دیگری است و این‌ها عوارض آن حرکت هستند. اگر يك سبب را در نظر بگیرید خواهید دید که بزرگ می‌شود (حرکت کمی)، رنگ عوض می‌کند (حرکت کیفی)، در بستر

## فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۳۵۳

زمان به پیش می‌رود (زمانی)، ... لیکن تا سبب در ذات خود يك نوع تحرك پیدا نکند در ظاهرش تغییراتی به وجود نمی‌آید. یعنی حرکت در جوهر اشیاء و ذات آن‌ها قرار دارد، یعنی ذات اشیاء عین حرکت است. (۱)

**۸- مقصد حرکت:** لازمه‌ی هر حرکتی داشتن مقصد یعنی نهایی است و بنابراین، حرکت ماده‌ی این جهان حتماً به سوی مقصدی که کمال برتر است خواهد بود و آن کمال برتر، خداوند تبارک و تعالی است و رسیدن به او، يك رسیدن مادی و اتصال جسمانی نیست بلکه يك پیوند معنوی است که از پل شعور و شور انسانی می‌گذرد. (۲)

مادیون نهایت حرکت را چگونه توجیه می‌کنند؟ و کمال را در چه می‌بینند؟ (۳)

**۹- حرکت در مجردات:** موجودات مجرد و غیر مادی هیچ گونه حرکت تکاملی ندارند؛ زیرا استعداد و قوه در آن‌جا نیست. ماده‌ای ندارند که کمالات نهفته‌اش تحقق نیافته باشد و بخواهد با حرکت به آن برسد. هرگونه حرکت علمی در مجردات طبق کمالی است که دارند، نه برای رسیدن به کمالی است که ندارند. اعمالشان صرف انجام وظیفه‌ای است که بر اساس توجه دائمیشان به خداوند، تحقق می‌یابد. همان‌طور که افعال خداوند برای رسیدن به کمال نیست بلکه به موجب کمالی است که دارد - دقت فرمایید؛ «۴» اعمالی که انجام می‌شود گاهی برای تحصیل چیزی است که نیست و گاهی جلوه‌ی چیزی است که وجود دارد. همان‌طور در

- (۱) - / اینجانب آنگاه که در زندان طاغوت بودم - سال‌های ۵۲ تا اواخر ۱۳۵۵ - توفیقی یافتم و دلیل‌های صدرالمتألهین را درباره‌ی حرکت جوهری از مجموع مجلدات اسفار جمع‌آوری نمودم؛ به انتظار فرصتی هستم که بررسی نموده برای نشر آماده سازم بمنه تعالی
- (۲) - / آرمیزاده! همه چیز را برای تو و تو را برای خودم آفریدم «حدیث قدسی»
- (۳) - / تحلیل نظرات مادیین را در کتاب خدا در نهج البلاغه به قلم نویسنده، ببینید
- (۴) - / درباره‌ی هدف فعلی و فاعلی در اعمال خداوند به کتاب خدا در نهج البلاغه رجوع شود

## فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۳۵۴

مجردات ذهنی نیز حرکت نیست؛ فی‌المثل مسأله ۵/۲۵ \* ۵ حرکت ندارد و همواره و همه جا مطلق می‌باشد.

**۱۰- اصل تضاد:** جهان مادی سراسر تضاد و تراحم و تفاعل است:

تضاد به این معنا که يك ماده در يك لحظه، نمی‌تواند دو صورت و فعلیت غیر قابل جمع را در خود بپذیرد؛ باید يك صورت از میان برود تا صورتی دیگر به جایش بنشیند. و این تغییر و از میان رفتن يك صورت به وسیله‌ی روابط پدیده‌ها و تأثیر و تفاعل در يك دیگر تحقق می‌یابد. حالا اگر اسم این تأثیر و تفاعل را نیز تضاد بگذاریم، نتیجه این می‌شود که چون صور غیر قابل جمع (مثل درخت بودن و ساقه بودن، یا سنگ بودن و خاک بودن) با هم تضاد دارند. به وسیله‌ی تضاد و تراحم میان پدیده‌ها يك صورت از میان می‌رود و صورتی دیگر به جای آن می‌نشیند. پس در جهان ماده تضاد و درگیری و تراحم (این معنای تضاد را قبلاً توضیح داده‌ایم) برای تحقق يك صورت به جای صورت دیگر است. به تعبیر دیگر چون میان صور تضاد است و امکان جمع ندارند از طریق تضاد دیگر یعنی تراحم، راه تحقق اضداد را در زمان‌های مختلف فراهم می‌کند.



تضاد و تراحم را احیاناً بلا و بلیه نیز می‌نامند. هر تعبیری بکنیم واقعیت همان است که گفتیم - دقت فرمایید - و بنا به آنچه گفتیم: استعداد نهفته در ماده، عامل حرکت است و تضاد و تراحم راه را برای امکان حلول صورت برتر آماده می‌کند؛ یعنی نتیجه‌اش این می‌شود. اثر مستقیم تراحم از میان رفتن يك طرف است.

**۱۱- شعور قبل از ماده است:** ما تجلی شعور حاکم بر جهان را همه جا حتی در اولین عنصر - همچون هیدروژن - می‌بینیم. ماده‌ی اولیه هم اگر با نظم خاص حساب شده‌ای حرکت نمی‌کرد هرگز به کمال نمی‌رسید و بنابراین شعور را پیش از ماده می‌دانیم. و اما در اعمال انسان، قدم اول

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۳۵۵

شعور پیش از عمل است هر چند شعور بسیط، ولی تکامل شعور به وسیله‌ی کار و عمل انجام می‌شود.

**۱۲- آیا ماده ازلی است؟** امکان و حدوث ذاتی و مخلوقیت و معلولیت به هیچ وجه ملازم با حدوث به اصطلاح زمانی نیست. ممکن است همان‌طور که عده‌ای از فلاسفه گفته‌اند جهان در عین این که مخلوق شعور و عقل حاکم بر جهان - خداوند - باشد، ازلی هم باشد؛ یعنی خداوند ازلاً جهان را وجود داده باشد. و همان‌طور که معلول از علت جدا نمی‌شود بگوئیم جهان، معلول ذات خداوند است که اراده‌اش عین ذات اوست. «۱»

### اصول روش شناخت

برای يك روش صحیح شناخت، این اصول را پیشنهاد می‌کنیم:

**۱- لزوم پیروی از یقین:** هر مطلبی تا به حد علم یقینی معلوم نگردد نباید به عنوان يك چیز مقبول، پذیرفته شود. و برای نجات از ظن و گمان و حفظ اصالت فکر، لازم است پرده‌های اوهام که از انواع بت‌ها بافته شده و چهره‌ی نورانی فکر را می‌پوشاند، کنار زده شوند. بت مقام که می‌تواند دیده‌ها را خیره کند و دل‌ها را تاریک نماید؛ بت سنت‌ها که می‌تواند به موجب عادت، تحمل نوپذیری را هر چند حق باشد مشکل سازد؛ یا بت هوس که می‌تواند عقل را خانه نشین سازد و بت‌های دیگر.

قرآن کریم می‌فرماید:

**«وَلَا تَقَفْ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنَهُ**

(۱) - / توضیح این بحث را در کتاب خدا در نهج البلاغه به قلم اینجانب و اصول فلسفه‌ی علامه طباطبایی، مقاله‌ی علت و معلول، ببینید

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۳۵۶

**مسئولاً:** «۱»: از آنچه علم نداری پیروی مکن که گوش و چشم و دل مورد بازخواست خواهد بود.

درباره‌ی بت مقام از زبان جهنمیان این‌طور نقل می‌کند: **«رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكِبْرَاءَنَا فَأُضَلُّونَا السَّبِيلَ»**

«۲»: پروردگار ما! ما از بزرگان و رؤسای خود اطاعت کردیم - مأمور بودیم - و آن‌ها ما را گمراه کردند.

و درباره‌ی بت سنت و عادت می‌فرماید: **«وَإِذَا قِيلَ لَهُم اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا**

**أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ»** «۳»: وقتی به آن‌ها گفته می‌شود از آنچه خداوند نازل کرده است

پیروی کنید می گویند بلکه از آن چه پدرانمان را بر آن یافته ایم پیروی می کنیم. آیا اگر هم پدرانمان چیزی را نفهمند و راه نبرند.

و درباره ی بت هوس می فرماید: «**إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنَ رَبِّهِم الْهُدَى**» «۴»:  
آن ها جز گمان و خواسته های نفس از چیزی پیروی نمی کنند با این که از سوی پروردگارشان هدایت برایشان آمده است.

۲- **یقین منحصر در تجربه نمی باشد؛** حدسیات و فطریات و متواترات و وجدانیات و اولیات نیز یقینی هستند. «۵»

۳- **منابع اولیه ی یقین،** طبیعت و نهاد انسان، وجدان و تاریخ می باشند.

---

(۱) - / اسراء / ۳۶

(۲) - / احزاب / ۶۷

(۳) - / بقره / ۱۷۰

(۴) - / نجم / ۲۳

(۵) - / به کتاب های منطقی از جمله «تفکر» به قلم مؤلف (برای دوره ی اول) و المنطق المقارن (عربی - برای دوره ی دوم)، رجوع فرمایید

فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۳۵۷

نهاد انسان چیزهایی را به طور احساس وجدانی درک می کند. از طبیعت و تاریخ گذشتگان نیز با گوش و چشم و اعصاب ادراکی خود استفاده می کند. قرآن کریم می فرماید: «**سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد**» «۱»: به زودی آیات خود را در افق های جهان و در جان هاشان نشان می دهیم تا بدانند که آن حقی از پروردگارشان است.

«**قل انظروا ماذا في السماوات والارض**» «۲»: بگو بنگرید (دقت کنید) چه چیزها در آسمان ها و زمین است.

«**قد خلت من قبلكم سنن فسيروا في الارض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين**» «۳»: پیش از شما سنت ها و روش هایی بوده است، در زمین بگردید و دقت کنید که سرانجام تکذیب کنندگان چه بوده است.

علی علیه السلام می فرماید:

«**فاعتبروا بما اصاب الامم المستكبرين من قبلكم من بأس الله وصولاته ووقائعه ومثلاته**». «۴»

: از عذاب ها و حوادث و حملات و مشکلات الهی که به مستکبرین پیش از شما رسیده عبرت بگیرید.

این ها نمونه هایی بسیار اندک از متون اسلامی است که جان و طبیعت و تاریخ را منابع اولیه یقین شمرده است. دریافت خودمان نیز شاهد همین مطلب است. «۵»

۴- **تجزیه:** هر مشکل مجهولی را به هر اندازه ی ممکن تجزیه کنید و از

---

(۱) - / فصلت / ۵۳

(۲) - / یونس / ۱۰۱

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۳۵۸

کوچک ترین جزء شروع به حل مشکل نمایند، این راهی آسان برای حل مجهول می باشد.

**۵- وجدان:** هر کجا یک دلیل (ظاهری) با دریافت وجدانی قطعی، معارض شد باید وجدان قطعی را مقدم داشت و به دنبال کشف اشکال دلیل رفته، دلیل اصیل را پیدا کرد.

**۶- از آن جا که علوم ذهنی ما یا تصور (علم ساده) و یا تصدیق (صورت ذهنی که باور به نسبت کامل خبری در آن نهفته است) می باشد و همین صور تصویری و تصدیقی هستند که مقدمات دلیل های کاشف می باشند. باید حتماً یک دوره منطق کلاسیک فشرده خوانده شود تا نحوه ی ترکیب تصورات و تصدیقات و استنتاج نتایج آن ها به دست آید. «۱»**

### توصیه

در پایان سخن این مطلب را تأکید می کنم که برای دریافت علوم اسلامی حتماً از دو علم نباید غفلت شود:

**۱- ادبیات عرب،** تا به زبان متون مذهبی آشنایی یابیم؛ هر چند زبان قرآن با ادبیات معمولی عرب تفاوت هایی دارد لیکن قدم اول دریافت زبان قرآن، دانستن ادبیات عرب به طور نسبتاً کامل است.

**۲- علم منطق** که راه تفکر و تعقل را نشان می دهد و روش شناخت می باشد. از هیچ کدام این دو نباید غفلت شود.

پایان دفتر سوم ۱۴ / ۸ / ۱۳۵۹

(۱) - چند اصل دیگری هم برای روش شناخت داریم که چون فنی است به رعایت وضع کتاب ذکر نکردیم؛ به کتاب المنطق المقارن، ص ۶۲ رجوع شود

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۳۶۱

#### دفتر چهارم: ادراکات حقیقی و اعتباری

#### مقدمه

نظر به اهمیت تفکیک اعتباریات از حقایق، این بحث از شناخت را قبل از بسیاری مباحث دیگر و پس از مسائل کلی شناخت و تحقیق روش دیالکتیکی شناخت آوردیم.

خلط ادراکات اعتباری با ادراکات حقیقی و خلط مبانی استدلال هر یک با دیگری از چیزهایی است که علوم را مشوش ساخته و بازار قانون و جامعه را نیز به دنبال آن آشفته نموده است. چه بسیار اشتباهاتی که در اثر ناشناخته بودن این بحث به وجود آمده است.

مهم تر این که مبانی فکری افراد و گروه هایی از جامعه به همین علت سقوط نموده و احساسی شده است. تفاهم فرهنگی میان گروه هایی از جامعه از میان رفته است. به وضوح می بینیم که وقتی با افرادی این چنین برخورد می کنیم

برای ایجاد تفاهم فرهنگی باید دائماً به تحلیل زیر بنای لغات و تحقیق لغات اساسی بپردازیم؛ زیرا که احساسی فکر می‌کنند و احساسی تطبیق می‌نمایند و همه‌اش در اثر عدم درک صحیح مفاهیم کلی و نحوه‌ی صحیح انتزاع آن‌ها از جزئیات است.

سقراطی دگر باید که سقراط گونه تحلیل مرکبات ادراکی و ترکیب

فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۳۶۲

بسائط ذهنی کند تا اشتباهات را از درون مغز افراد، با درایت و توجه خودشان، بیرون بیاورد و روش دیالکتیکی صحیح همین است.

از طرف دیگر باید دید آیا اعتباریات به کلی بی‌ارتباط به حقایق هستند یا کاملاً متولد از آن‌ها هستند یا چیز دیگری است. این هم از مسائل مهم اجتماعی فرهنگی است که باید بررسی شود.

اخلاق چگونه است؟ آیا با جهان ارتباط دارد و رابطه‌ی جهان، انسان، اخلاق را می‌تواند تشکیل دهد یا خیر؟ و این ارتباط چگونه است؟

این‌ها و مسائلی دیگر از این قبیل مباحثی مهم درباره‌ی ادراکات اعتباری هستند که به‌طور فشرده در این دفتر مورد بحث قرار می‌گیرد.

امید است این خدمات بسیار ناچیز مورد قبول حضرت احدیت باشد.

قم - حوزه علمیه -

۱۳۵۹ / ۱۲ / ۲۳

فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۳۶۳

### ادراکات حقیقی و اعتباری

در دفتر دوم به تفصیل درباره‌ی مفهوم ادراک (علم) و آغاز آن و پیدایش کثرت در ادراکات و ... صحبت کردیم؛ اینک از نظر دیگر، تقسیم دیگری را درباره‌ی شناخت (ادراک) بیان می‌کنیم:

ادراک یا حقیقی است و یا اعتباری. ادراکات حقیقی، علم درباره‌ی اموری است که به حقایق جهان مربوط بوده و خارج از حدود رفتار و اعمال ما هستند و در مقابل آن‌ها ادراکات اعتباری، علم‌ها و شناخت‌هایی هستند که به اعمال و رفتار فرد و جامعه‌ی انسانی ارتباط دارند. البته لازم نیست که حتماً در ارتباط مستقیم با رفتار انسانی باشند، بلکه هر چند غیر مستقیم؛ مثلاً شاعری هم که در توصیف چیزی تحت تأثیر قوه‌ی خیال تشبیهاتی غیر واقعی می‌نماید در حقیقت یک نوع ادراک اعتباری را رقم می‌زند. او مطلوب دلخواه خود و ایده‌ی خود را، که باید تحقق دهد، در توصیفاتش ترسیم می‌کند.

### اصطلاحات مختلف ...

اعتبار و اعتباری در فلسفه‌ی ما اصطلاحات مختلفی دارد که برخی مربوط به ادراک و برخی مربوط به نفس وجود می‌باشد:

۱- ادراك حقیقی، مفهومی است که هم در خارج موجود می‌شود و در

فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۳۶۴

نتیجه آثار خود را دارد و هم در ذهن تصور می‌شود که آثار خارجی خویشتن را ندارد و فقط آثار علمی (شناخت) را دارا می‌باشد. در حقیقت چنین مفهومی نسبت به وجود و عدم مساوی است؛ یعنی در کمون خویش نه مفهوم «وجود» را دارد و نه «عدم» را، و در نتیجه هم با وجود می‌سازد و هم با عدم. هم در خارج موجود است و هم در ذهن تحقق می‌یابد. چنین مفهومی را ماهیت نیز می‌گویند، و در پاسخ سؤال چیستی قرار می‌گیرد، و اگر وجود خارجی پیدا کرده باشد حقیقت و ذات هم می‌گویند.

۲- ادراك اعتباری که در برابر ادراك حقیقی قرار داشته، شامل این موارد می‌باشد:

**الف-** مفهومی که تمام جهت مصداقی آن، جهت خارجی بوده و هرگز از آثار خارجی خود جدا نمی‌شود و در ذهن که جدای از آثار خارجی است وارد نمی‌گردد؛ همچون مفهوم وجود، شیء، ضرورت، وحدت و همه‌ی مفاهیمی که صفات وجود و هستی می‌باشند.

ناگفته پیداست که نمی‌خواهیم بگوییم مفهوم‌های وجود و شیء و ...

در ذهن وارد نمی‌شوند، نه؛ وارد ذهن می‌شوند، ولی فقط مفهوم، نه واقعیت آن‌ها. منظور این است که این مفاهیم که در ذهن هم تصور می‌شوند از آن جهت مفاهیم اعتباری بوده، تصور آن‌ها را ادراکات اعتباری می‌نامیم که مفهوم وجود هرچند در ذهن تصور می‌شود لیکن حقیقت وجود امری ذهنی نبوده يك واقعیت خارجی است و نسبت به وجود و عدم یکسان نبوده، عین هستی می‌باشد و عدم را هرگز در خود نمی‌پذیرد. البته خود این مفاهیم وقتی در ذهن تصور می‌شوند در حقیقت به نوعی وجود می‌یابند، وجود ذهنی.

فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۳۶۵

تصور ذهنی خود نوعی «وجود» است، وجود ذهنی؛ لیکن چنین وجودی وجود خود شیء نیست؛ وجود ذهنی آن است. همان‌طور که اگر آتشی را و یا گلی را در ذهن تصور کنیم، تصور مزبور وجود خارجی آتش و گل نمی‌باشد و فقط ماهیت و مفهوم آن‌هاست و آثار خارجی آن‌ها را ندارد.

همچنین مفهوم وجود که در ذهن تصور می‌شود حقیقت خارجی وجود نمی‌باشد. البته میان وجود و آتش این فرق است که آتش ماهیتی دارد که بنفسه در ذهن حاضر می‌شود؛ لیکن وجود از آن‌جا که عین خارجیت است در ذهن نمی‌آید و تنها مفهومی انتزاعی از آن وارد ذهن می‌شود. - خوب دقت کنید- معنای این جمله آن است که وجود خارجی، مصداق ذاتی مفهوم وجود نیست، و مفهوم مزبور در ذات آن‌ها نمی‌باشد؛ به خلاف مفهوم انسان برای افراد آن.

**ب-** مفهومی که تمام جهات مصداقی و فردی آن، جهت ذهنی بوده خارجیت ندارد؛ مانند مفاهیم منطقی چون کلی، جنس، فصل و ... دقت کنید- آن‌چه در خارج حقیقت دارد انسان است نه وصف کلیت آن؛ حیوان است نه عنوان جنسیت آن؛ درآك است نه عنوان فصلیت آن برای انسان و ... این‌ها عناوینی انتزاعی هستند که از موجودات خارجی

به طور غیر مستقیم و با وساطت عناوین اولیه‌ی آن‌ها (انسانیت و حیوانیت و ...) گرفته می‌شوند. البته همان‌طور که در بحث‌های مربوط به آغاز شناخت توضیح دادیم مفاهیمی هم که در خارج نیستند و یا عین خارجیت هستند، انتزاعی می‌باشند، و هرچند حسی نیستند لیکن بالاخره به حس برمی‌گردند؛ ولی به طور غیر مستقیم و با وساطت ادراکات حسی و از طریق حکم‌های ذهنی در قضایای ذهنی.

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۳۶۶

**۳-** معنای دوم «اعتباری» در برابر «اصالت» قرار دارد. مفهوم اصیل مفهومی است که منشأ آثار می‌باشد و مفهوم اعتباری در برابر آن. اگر به خاطر داشته باشید در دفتر اول که درباره‌ی اصالت وجود بحث می‌کردیم گفتیم: وجود اصل است و مفهوم و ماهیت، اعتباری. اعتباری در آن بحث به همین معنای دوم می‌باشد. احتیاج به توضیح مجدد نیست.

در همان دفتر اول گفتیم که منظور از اصالت نه آن است که اگزیستانسیالیستها (چه ملحد، چه موحد) می‌گویند. اصالت در نظر آن‌ها به معنای تقدم است در برابر تأخر، و در نظر ما به معنای منشئیت آثار و بنیاد و اساس بودن. ما می‌گوییم وجود اصل است یعنی منشأ همه‌ی آثار می‌باشد و آن‌ها می‌گویند اگزیستانسیال (خصایص وجودی انسان) و یا اگزیستانس (وجود یا زندگی انسان) اصل است؛ یعنی مقدم بر ذات و قبل از ماهیت انسان است. از این جهت که خداوند ذات و ماهیت انسان را به دست خودش سپرده و برخلاف سایر پدیده‌ها حدی از پیش برایش تعیین نفرموده و در «لا حدیث» میدانی بس وسیع در برابرش گسترده که موحدین (چون مارسل و یا سپرس) گفته‌اند و یا از این نظر که اگر ماهیت چیزی قبل از وجودش باشد باید سازنده‌ای قبل از او باشد که ماهیت آن را تصور کرده، تحقق بدهد در حالی که قبل از انسان خالق و سازنده‌ای نبوده است! که این سخن را ملحدین معتقد به اگزیستانسیال، چون ژال پل سارتر تصریح می‌کند. «۱»

به هر حال اصالت در نظر آن‌ها به معنای تقدم است و در نظر ما به معنای بنیادی و منشأ آثاری بودن است.

(۱) -/ البته ژان پل سارتر برای اثبات عقیده‌ی خود دو دلیل می‌آورد که بنا بر یکی از آن دو (همان که در بالا اشاره شد) تقدم وجود بر ماهیت اختصاص به انسان نداشته

بلکه شامل همه‌ی پدیده‌های تکوینی می‌باشد و فقط تولیدات و مصنوعات انسانی و حیوانی خارج از این قاعده هستند (به دفتر اول فلسفه رجوع فرمایید)

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۳۶۷

و بنابراین معنای مقابل آن یعنی متفرع بودن و بنیادین نبودن را معنای دیگر اعتباری می‌دانیم.

**۴-** معنای سوم اعتباری، وجودی است که ضعیف بوده و به عنوان یک هستی مستقل در برابر اشیاء دیگر حساب نمی‌شود؛ بلکه صرفاً به خاطر ارتباطی که با یک موجود دارد از آن انتزاع می‌شود و از این راه هستی ضعیفی به آن نسبت داده می‌شود. کلیه‌ی مفاهیم انتزاعی مانند بالا و پایین بودن، پدر و فرزندی، برادری و ... از این قبیل هستند.

در برابر این معنا موجودات حقیقی به آن‌هایی گفته می‌شود که خود، وجود مستقلی دارند.

نباید تصور شود که مفاهیم اعتباری انتزاعی بدین معنا اساساً وجود نداشته و اموری عدمی هستند. زیرا اگر عدمی

صرف بودند نسبتشان به پدیده‌ها علی السواء بوده باید بتوانیم فی المثل دیوار پهلوی خود را نیز بالای سر خود حساب کرده عنوان بالا بودن را از آن انتزاع کنیم! همان طور که در سقف بالای سرمان چنین می‌کنیم! نخیر؛ این‌ها عدمی نیستند، بلکه وجودهایی ضعیف می‌باشند.

۵- معنای چهارم اعتباری، مفاهیم تصویری و تصدیقی است که حقیقتی نداشته صرفاً در ظرف رفتار و کردار اعتبار می‌شوند. ما در این گونه اعتبارها در حقیقت برخی مفاهیم واقعی را به همان طور که هستند، برای حرکات مختلف خود و انواع رفتار و موضوعات رفتاری خویش اعتبار می‌کنیم یعنی به‌طور عاریت بر چیزهایی دیگر غیر از آن واقعیات تطبیق می‌کنیم، و هدف از این اعتبار و استعاره و تطبیق، صرفاً دست یافتن به اهداف مختلف زندگی می‌باشد. همچون اعتبار ریاست یعنی راس بودن برای فرمانروا به این عنوان که او را به جای سر در بدن می‌نشانیم.

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۳۶۸

به نظر می‌رسد که کلیه ادراکات اعتباری بدین معنا برای اهدافی فردی و یا اجتماعی در مسیر زندگی عقلی و یا عاطفی انسان قرار دارند. حتی شاعری که محبوب خود را به ماه تشبیه می‌کند و ماه را اعتباراً بر او تطبیق می‌نماید می‌خواهد با این اعتبار شب هجران خود و تاریکی آن را با نور ماهی این چنین روشنی بخشد. و وقتی حافظ ماه نو را به داس و چهره‌ی آسمان را به مزرعه‌ای سبز تشبیه می‌کند:

مزرع سبز فلک دیدم و داس مه نو      یادم از کشته‌ی خویش آمد و هنگام درو

حاصل عمر خود را در نظر دارد و محاسبه‌ی اعمال و رفتار را در دادگاه عدل الهی یعنی اعتبار داس بر ماه و مزرعه بر چهره‌ی آسمان، به هدف توجه دادن به رفتار و اعمال خویشتن در مزرعه‌ی زندگی دنیا، که «الدنیا مزرعة الاخرة» است.

برای ادامه‌ی حیات باید از طبیعت و نیروهای طبیعی استفاده کرد؛ استفاده‌ی ادراکی، احساسی، حقیقی. استفاده‌ی مزبور و به عبارت دیگر پیوند ما با جهان طبیعت مبتنی بر یک سلسله ادراکات حقیقی و اعتباری است. ابتدا با متد خاص علمی و تجربه‌ی عملی می‌فهمیم که فلان غذا برایمان خوب است و فلان غذا بد است؛ دیدن فلان منظره ملایم با طبع ماست و فلان منظره مورد نفرت ما؛ فلان سبزی بیابان دارای چه مقدار مواد ویتامینی و ... می‌باشد و ... تا این جا فقط درک واقعیت است. آنگاه ذهن دراک انسان می‌گوید این چیز برای تو خوب است و تو باید ادامه‌ی زندگی بدهی؛ ادامه‌ی زندگی مبتنی بر استفاده از چیزهای مفید است، پس باید از آن چیز استفاده کرد و در حقیقت یک صغری و کبرای به ظاهر منطقی ترتیب می‌دهد و از ربط

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۳۶۹

چند قیاس به نتیجه‌ی مطلوب می‌رسد. بدین ترتیب: انسان برای رسیدن به کمال آفریده شده است. رسیدن به کمال - در هر دو قسمت روح و بدن - برنامه می‌خواهد، و هیچ گاه بدون برنامه و نظم دقیق تکامل پیدا نمی‌شود. برای دست یافتن به برنامه‌ی تکامل نیاز به آگاهی به چیزهای مفید و مضر داریم. چیزهای مفید را باید به تن و روان

خود چنان نزدیک کنیم که جزئی از ما شوند و بنابراین از این شیء خاص باید استفاده کرد. این بایدها اعتباری و انشائی می‌باشند که به نوعی از حقایق گرفته می‌شوند.

اعتبار يك مفهوم برای غیر مصداق واقعی - چون راس در مثال سابق - بر اساس همین استفاده از جهان است؛ استفاده از مصداق فرضی که با اعتبار ما همچون استفاده از مصداق واقعی، اهمیت پیدا می‌کند. مصداق فرضی یعنی فرض يك شخص را به جای سر، و لزوم اطاعت از او، و یا لزوم هر کار دیگر را به جای حقیقت يك وجود خارجی. در آینده توضیح بیش تری در این باره خواهیم داد.

ادراکات و مفاهیم اعتباری گاهی اعتبار يك فرد است و گاهی اعتبار جامعه و یا همه‌ی جامعه‌ها. اعتباریات فردی، با قوه‌ی خیال و متخلیه‌ی فرد مربوط بوده، در ارتباط با لذت‌های احساسی خیالی است و در نتیجه انضباط عمیق علمی ندارد، و یا به تعبیر صحیح‌تر «ضابطه‌ی آن برای ما معلوم نیست». یکی فرد دلخواه خود را به ماه تشبیه می‌کند، و دیگری به خورشید و دیگری به گل و دیگری به خداوند و دیگری خدایی برای آن نمی‌شناسد (و این‌ها همه در ادبیات عرب و عجم فراوان است).

اعتباریات اجتماعی بر اساس ضوابط اجتماعی خاصی اعتبار می‌شوند و جامعه‌ی عقلا برای حفظ نظام اجتماعی خویش آن‌ها را معتبر می‌کنند.

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۳۷۰

در میان اعتباریات فردی موارد بسیاری وجود دارد که هرچند در رابطه‌ی با جامعه نمی‌باشند لیکن همچون اعتباریات اجتماعی، همه‌ی افراد جامعه پایبند به آن‌ها هستند مانند ضرورت استفاده از چیزهای مفید برای تن و روان.

این که در عبارت، و در برخی تعبیرهای گذشته مفهوم ضرورت و باید (و وجوب و حتمیت و ...) را اعتباری حساب کرده و از قبیل قسم چهارم اعتباریات شمردیم از این جهت است که وجوب و ضرورت، صفت وجودها و اشیاء واقعی جهان هستند که به وجوب بالذات (خداوند) و وجوب بالغیر (ممکنات) تقسیم می‌شوند. گرفتن عنوان وجوب و ضرورت را از واقعیات وجودی جهان و تطبیق آن بر رفتار و اعمالی که هنوز وجود پیدا نکرده‌اند (که به دنبال همین تطبیق شوق و علاقه و اراده و تصمیم بر انجام آن به وجود می‌آیند)، يك عمل اعتباری بوده و چنین وجوب و باید و ضرورتی را ادراک اعتباری می‌نامیم.

از آن چه درباره‌ی این معنای چهارم اعتبار گفته شده به خوبی به دست آمد که همه‌ی ادراکات تخیلی (منظور از تخیل در این جا دخالت در ادراکات حقیقی و بردن آن‌ها به غیر موارد خود و دخل و تصرف در آن‌ها و تجزیه و ترکیب غیر حقیقی آن‌ها می‌باشد؛ یعنی همان چه کار قوه‌ی متخیله است. با «ادراک خیالی» به معنای واقعی فلسفی یعنی تصور صور جزئی، که در دفتر دوم گفتیم، اشتباه نشود)، ادراک‌های اعتباری هستند، و نیز همه‌ی ادراک‌های مربوط به ضرورت و عدم ضرورت ایجاد اعمال و رفتار.

در ادراکات تخیلی، اجزاء و اوصاف جهان را به غیر موارد واقعی خود می‌کشیم و برای موارد غیر حقیقی فرض و اعتبار می‌کنیم، و همین‌طور در



### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۳۷۱

ادراک «باید و ضرورت» اعمال و ... این مفاهیم را از موارد حقیقی‌اش که موجودات واقعی جهانند به صور ذهنی اعمال و رفتار کشانده، ضرورت تحقق دادن در خارج را برای آن‌ها اثبات می‌نماییم و به تعبیر دیگر ضرورتی را که در جهان واقع ضرورت ذاتی و یا علی و معلولی بوده، صفت نفس وجودات خارجی می‌باشند، به قبل از پیدایش اعمال و رفتار کشانده می‌گوییم این صورت ذهنی و این خواسته‌ی خود را لازم است تحقق بدهیم. باید ایجادش کنیم؛ برای تکامل ما حتمیت دارد؛ برای ادامه‌ی حیات باید به انجامش برسانیم و ...

همان‌طور که ملاحظه می‌کنید ضرورت در این‌گونه تعبیرات نه ضرورت ذاتی منظور است (که ضرورت ذاتی خاص خداوند است)، و نه ضرورتی که از ناحیه‌ی علت تامه بر معلول وارد می‌شود (که به اصطلاح فلسفه ضرورت سابق خوانده می‌شود)، و نه ضرورت پس از وجود است (که ضرورت لاحق و به شرط محمول خوانده می‌شود و برای یک شیء موجود و محقق است)، بلکه صرفاً بر اساس تصور و ادراک لزوم عمل برای تکامل، و یا ادامه‌ی حیات، عملی را در ارتباط با علل و مقدماتش انجام یافته دیده، وجود آن را محقق پنداشته و ضرورت وجود را بر وجود پنداری آن تطبیق می‌کنیم؛ یعنی «مجاز و اعتبار». البته همان‌طور که گفتیم این مجازها و اعتبارات از نیازهای حقیقی فرد و جامعه برخاسته و به هدف ایجاد پدیده‌هایی واقعی (اعمال و رفتار) نیز می‌باشند. مطلبی که درباره‌ی اعتباری به معنای چهارم گفتیم در تمام انواع اعتباریات بشری، فردی و اجتماعی، جاری است و به تعبیر دیگر سراسر اعتباریات «قبل الاجتماع» و «بعد الاجتماع» مشمول این قاعده هستند که توضیح انواع این اعتباریات پس از این بیان خواهد شد.

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۳۷۲

#### بررسی مسائل اساسی اعتباریات:

می‌دانید که درباره‌ی هر موضوعی ۶ مطلب اساسی وجود دارد که مسائل دیگر همه فرعی بوده به همان ۶ مطلب برمی‌گردند. مثلاً وقتی کلمه‌ی جن را می‌شنویم پرسش‌هایی به این ترتیب برایمان پیش می‌آید: ۱- مفهوم جن چیست؛ یعنی معنای این کلمه چیست؟ ۲- آیا وجود خارجی دارد؟ ۳- ذاتیات و حدود ذاتی آن و به اصطلاح فلسفه ماهیت آن چیست؟ ۴- آثار وجودش چیست؟ ۵- علت پیدایش آن چیست؟ ۶- ما از کجا به وجود آن پی برده‌ایم؟

این شش پرسش که در همه چیز جریان دارد در منطق و فلسفه به نام مطلوب‌های اساسی (اس‌المطالب) خوانده می‌شوند. البته مسائل دیگری هم پیش می‌آید مانند: کجا هست؟ و در چه زمانی زیست می‌کند؟ اندازه‌اش چقدر است؟ عوارض روحی و جسمیش چیست؟ و ... لیکن این‌ها همه در سؤال چهارم از شش سؤال مزبور مندرج است.

برای تحقیق کامل در مفاهیم اساسی قرآنی - مقولات قرآن - نیز به همین روش باید کار کرد. مثلاً اگر بخواهیم درباره‌ی مفهوم طاغوت بحث کنیم باید ابتدا درباره‌ی مفهوم این کلمه بحث کنیم و سپس درباره‌ی اصل وجودش

و آنگاه درباره‌ی ماهیت و حدود ذاتیش و سپس درباره‌ی آثار و عوارض و خصوصیات وجودیش و آنگاه درباره‌ی علت پیدایش آن و بالاخره درباره‌ی روابط علمی ما درباره‌ی طاغوت؛ یعنی این که ما از کجا به وجود طاغوت پی می‌بریم. «۱»

اعتباریات نیز مشمول همین روش تحقیق می‌باشند. مفهوم اعتبار و ادراک اعتباری چیست؟ آیا ادراک اعتباری داریم؟ حدود ذاتی آن

(۱) -/ تفصیل این روش تحقیق درباره‌ی مفاهیم قرآنی را در نوشته اینجانب «شناخت قرآن» می‌توانید ملاحظه فرمایید

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۳۷۳

چیست؟ آثار و خصوصیات و عوارض آن چیست؟ علت ایجادش چیست؟ از کجا به وجود یک امر اعتباری پی می‌بریم؟

در گذشته درباره‌ی مطلب اول بحث کردیم و معنای اعتبار و ادراک اعتباری را به طور فشرده بیان نمودیم. مطلب دوم نیز خود معلوم است؛ یعنی ادراکات اعتباری - به همان معانی که ذکر شد - داریم. حدود ذاتی آن که مطلب سوم است مبتنی بر این است که معنای دقیق علم و ادراک و همچنین اعتبار را بفهمیم که قسمت اول را به تفصیل در دفتر دوم و قسمت دوم را در صفحات پیش فهمیدیم.

ولی از آن جا که درک کامل یک شیء در صورتی حاصل می‌شود که عوامل ایجاد کننده‌ی آن و صفات و خصوصیات آن را نیز بفهمیم باید نحوه‌ی پیدایش و تولید و دیگر خصوصیات ادراکات اعتباری را به خوبی درک کنیم، و بدین جهت لازم است به این مسائل توجه کنیم:

**۱- ماهیت امور اعتباری:** آنچه درباره‌ی تعریف و حدود ذاتی ادراکات اعتباری بیان کردیم بر اساس یک نوع مسامحه و توسع بود و گرنه از نظر دقیق تر حد و ذات و ماهیت و حقیقت و ... تنها درباره‌ی چیزهایی تصور می‌شوند که واقعیت خارجی داشته باشند. مفاهیمی که واقعیت خارجی ندارند و صرف اعتبار هستند حقیقت و ماهیت و ذاتی ندارند تا حد ذات و ماهیتشان بیان شود و بدین جهت است که از قدیم گفته‌اند: الاعتباریات لا حد لها، یعنی حد و ماهیت واقعی ندارند، هر چه هست مربوط به اعتبار اعتبارکنندگان می‌باشد.

**۲- خارجیت امور اعتباری:** اعتباریات مطابق خارجی ندارند؛ یعنی فرد و مصداق حقیقی خارجی ندارند، برعکس حقایق. وقتی می‌گوییم: حسین ایستاده است؛ این یک ادراک حقیقی است؛ یعنی حکایت از یک واقعیت

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۳۷۴

خارجی دارد که با آن تطبیق می‌کند و صادق است، یا تطبیق نمی‌کند و کاذب است. اما وقتی می‌گوییم:

ز سم ستوران در آن پهن دشت      زمین شد شش و آسمان گشت هشت «۱»

مطابق خارجی ندارد و از گوینده هم این انتظار را نداریم. و همین طور است اعتبار صورت ماه و خورشید برای

افراد، و همچنین اعتبار مالکیت و ... برای اشیاء؛ اینها هیچ کدام حکایت از يك واقعیت خارجی به طور تطبیقی کامل نمی کنند. و همین طور اعتبار صفت وجود و ضرورت برای رفتار و اعمالی که هنوز به وجود نیامده اند و ما لزوم آنها را تشخیص می دهیم و می گوئیم: این کار باید انجام شود. که همه ی قوانین این طور هستند.

البته توجه دارید که می گوئیم: ادراك اعتباری مطابق خارجی ندارد و نمی گوئیم که اساساً واقعیتی پشت سر خود ندارد نه، این طور نیست. به هر حال از يك واقعیتی حکایت می کند و آن اصل زیاد بودن گرد و خاک در «آن پهن دشت» است، و همین طور اصل زیبایی در افراد؛ گرچه عین مفهوم خورشید و ماه در افراد مورد نظر تحقق نداشته باشد و یا دقیقاً يك طبقه از زمین کم شدن و به آسمان اضافه شدن که مطابق معنای کلام است، در کار نباشد.

**۳- نیازها ...:** اعتباریات تابع نیازها و احساسات درونی افراد و یا نیازهای اجتماعی هستند. دوستی که آرامش خود را در بهتر جلوه دادن محبوب می بیند؛ برایش ماه و خورشید و ... را اعتبار می کند و در حقیقت آرامش خود می طلبد (ولی خود توجه ندارد) و وقتی جامعه می بیند که بدون قانون نمی تواند به حیات خویشتن ادامه دهد قانون وضع می کند

(۱) - / شعر فردوسی در شاهنامه.

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۳۷۵

یعنی عنوان ضرورت و وجوب را برای يك عنوان اعتبار می کند و تحقق دادن آن عنوان را ضروری می شمارد.

**۴- اثرها ...:** اعتباریات هر چند مطابق خارجی ندارند، لیکن اثر خارجی دارند؛ نیاز احساسی درونی فرد را ارضاء می کنند؛ نیاز اجتماعی را برمی آورند؛ محبت ها و کینه ها می آفرینند، و خلاصه همه ی اعمال و رفتار فردی و اجتماعی به وسیله ی اعتباریات به وجود می آیند. هر عملی را تا عنوان ضرورت و رجحان و مانند آن ندهیم تحقق نمی دهیم. ارزش و تأثیر اعتباریات در زندگی دست کمی از واقعیات ندارد!

**۵- لغو پذیری ...:** یکی از خصوصیات اعتباریات را لغو پذیری دانسته اند و گفته اند: قوانین طبیعت (حقایق) را نمی توان شکست؛ ولی قوانین وضعی بشری را می توان شکست. قانون جاذبه و دافعه را نمی توان لغو نمود ولی فلان قانون مجازاتی را می توان پس از مدت ها که عملی بوده است، لغو نمود.

ولی واقعیت این است که اعتباریات از این نظر دو دسته اند. اعتباریات غیر قابل لغو نیز وجود دارند؛ مثلاً خوبی عدالت و لزوم اجرای آن و بدی ظلم و لزوم جلوگیری از آن و یا جلوگیری از هرج و مرج، از قوانین ثابت اعتباری، هستند.

ملاك اعتباریت يك چیز، بناء قراردادی عقلا بر لزوم و عدم لزوم يك عمل می باشد و ممکن است همه ی عقلا در همه دوره ها بر يك اعتبار، اتفاق نظر داشته باشند چنانکه بر اصل اختصاص و مالکیت قانونی (نه اخلاقی) و اصل لزوم يك فرد یا يك هیأت اداره کننده ی جامعه و لزوم اجرای عدالت و خیلی چیزهای دیگر اتفاق نظر دارند. مگر این که منظور از لغو پذیری فرضی باشد؛ یعنی فرض کنیم که يك وقت یا فرد یا عده ای

## فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۳۷۶

بگویند ظلم بد نیست و اشکالی ندارد! که به نظر ما این يك توجیه تخیلی و ایده آلیستی (انتزاعی و تجریدی) است. از طرفی، حقایق واقعی را نیز حیانا می توان شکست، لیکن با واقعیتی برتر، جاذبه را با جاذبه‌ای برتر، چنان که احساسی را با احساس برتر می توان شکست.

**۶- عمومیت ...:** یکی از ویژگی‌های اعتباریات را همه جایی و همگانی نبودن آنها دانسته‌اند. شرائط و اوضاع جغرافیایی و غیره در آنها دخالت دارند. ولی این نیز همچون شماره‌ی پنجم قابل نقد است؛ زیرا برخی از اعتباریات دائمی و عمومی هستند و همگان در آنها اتفاق نظر دارند و در همه جا یکسان مورد قبول می باشند مانند مواردی که ذکر شد. این توجیه که بگوییم «۱»: این اعتبارات عمومی و متافیزیکی بوده خصوصیت حقیقت را دارند؛ دردی را درمان نمی کند. بالاخره این‌ها ادراکات اعتباری هستند و در عین حال همگانی می باشند.

**۷- تولید ...:** اعتباریات رابطه‌ی تولیدی با ادراکات حقیقی ندارند؟

منظور از رابطه‌ی تولیدی این است که به ترتیب منطقی که در صغری و کبری قیاس برهانی در علم منطق ذکر شده است، يك مطلب از درون مطلبی دیگر استنتاج شود. بچه‌ی حیوان، که در شکم حیوان نهفته است، وقتی استقلال وجودی پیدا می کند یعنی متولد می شود، نتاج گفته می شود، مطلبی هم که در درون صغری و کبری يك دلیل نهفته و بعداً تجلی تفصیلی می یابد، نتاج و نتیجه‌ی دلیل است. نتیجه‌ی قیاس یعنی مطلبی که در درون کبری قیاس بوده و اینک به طور تفصیلی تجلی پیدا می کند. در حقایق جهان، این تولید هست؛ مثلاً در مثال معروف کتاب‌های

(۱) - / چنانکه نویسنده‌ی «دانش و ارزش» چنین توجیه کرده است

## فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۳۷۷

منطقی: جهان متغیر است و هر متغیری حادث، می بینیم حدوث که لازمه تغییر است از تغییر بیرون کشیده می شود و بر یکی از موارد تغییر که جهان طبیعت است تطبیق می گردد. همین‌طور در مثال: آب در صد درجه‌ی حرارت به جوش می آید و هر چه چنین است قابل تبخیر است؛ پس آب قابل تبخیر است نتیجه از بطن کبری قیاس و نیز محمول کبری از بطن موضوع آن بیرون کشیده شده است.

محققین منطقی برای این استنتاج (استنتاج کامل، یعنی به طور قیاس برهانی) شرایطی ذکر کرده‌اند که همه‌اش در این کلمه نهفته است: «باید عرض - محمول - ذاتی موضوع باشد»؛ یعنی مقتضای ذات موضوع باشد.

این مهم نیست که واسطه داشته باشد یا نه؛ مهم این است که به هر حال باید مقتضای ذات موضوع باشد و موضوع، آن را بخواهد و طلب کند. مثلاً خندیدن مقتضای طبع و ذاتی انسان است، هر چند با وسائلی؛ یعنی انسان دراک است، پس مطالب عادی و غیر عادی را می فهمد؛ از غیر عادی تعجب می کند و آنگاه تبسم می کند. لیکن طبع کلاغ هیچ‌گاه اقتضای سیاه بودن پرهایش را ندارد هر چند با هزار واسطه؛ و این را عرض بعید و غریب و غیر ذاتی می نامند.

اگر محمولی آن‌طور ذاتی موضوع بود از آن استنتاج می یابد. البته اگر ذاتی موضوع شد کلیت داشته و ضرورت و

اطلاق نیز دارد لیکن بر خلاف تحقیق برخی از محققین «۱» اساس مطلب همان ذاتیت و اقتضای ذات بودن است که بیان کردیم. «۲» (توجه داشته باشید که اصطلاح ذاتی در این جا با اصطلاح ذاتی در بحث کلیات پنجگانه‌ی ماهوی فرق دارد. آن جا به

(۱) -/ پاورقی مرحوم آقای مطهری در اصول فلسفه، ج ۲، ص ۱۵۷

(۲) -/ برای تحقیق بیشتر به کتاب «منطق المقارن» به قلم مؤلف رجوع شود

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۳۷۸

معنای همه‌ی ذات یا جزء ذات بودن است و این جا فقط باید به اقتضای ذات باشد). در میان اعتباریات نیز يك نوع رابطه‌ی تولیدی وجود دارد و آن در صورتی است که يك اعتباری از جمله موارد يك اعتبار بزرگ تر بوده در فرض اعتبار بزرگ تر، اعتبار خاص، به خودی خود معتبر بوده احتیاج به يك اعتبار و فرض جدید عقلایی نداشته باشد. مانند اعتبار مقام دستیاران حکومت - به قدر لازم - که لازمه‌ی اعتبار حکومت است، و احتیاج به اعتبار جدید ندارد؛ و یا مانند بدی آزار به دیگران که از بدی ظلم به طور کلی استفاده می‌شود. ولی میان اعتباریات و حقایق رابطه‌ی تولیدی برقرار نیست. زیرا تمام حیثیت ادراکات اعتباری در اعتبار عقلایی آنهاست. اگر عقلاً ملکیت چیزی را اعتبار کنند معتبر خواهد بود و گرنه، نه. و اگر زیبایی ماه برای کسی اعتبار شود اطلاق می‌شود و گرنه، نه. اعتبار به وسیله‌ی فرد یا جامعه‌ی عقلایی، اساس تحقق اعتباریات خواهد بود و نه هیچ چیز دیگر.

حالا خود اعتبار مزبور بر چه اساسی استوار است و عقلاً بر اساس کدام ملاک چیزی را اعتبار می‌کنند و چیزی دیگر را اعتبار نمی‌کنند و یا يك روح حساس يك فرد چرا صفتی را برای يك چیز اعتبار می‌کند و برای چیز دیگری اعتبار نمی‌کند، مطلبی است که پاسخ آن را می‌توان از مطالبی که در آغاز این دفتر گفتیم به دست آورد. پاسخ این است که علت مزبور، نیازهای فردی و اجتماعی انسان است که به وسیله‌ی اعتباریات برطرف می‌شود. اعتباری که بر اساس نیاز و مناسب با رفع نیاز باشد در نظر عقلاً صحیح است.

جامعه که بدون فرد یا هیأتی در رأس آن نمی‌تواند ادامه یابد، عنوان

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۳۷۹

رأس بودن و ریاست را برای آن فرد یا هیئت اعتبار می‌کند؛ یعنی بنابر این می‌گذارد که فرد یا هیأت منظور، واقعاً و تکویناً در مقام رأس و فرماندهی - که مخصوص مغز در بدن است - هستند، و با همین بنا گذاری اداره‌ی جامعه را به دست فرد و یا هیأت منظور می‌سپارد. این خود يك مجاز است یعنی کسی را که رأس نیست، رأس فرض می‌کنیم، و بنا بر این می‌گذاریم که واقعاً رأس است تا مشکلاتمان را نزد او ببریم.

احیاناً از مجاز مزبور يك مجاز دیگری منشعب می‌کنیم و آن هم به همان علت رفع نیاز؛ مثلاً: چند نفر نوجوان تحت تأثیر غریزه حبّ جاه و غریزه استخدام و برای ارضای غریزه‌ی مزبور و نیز به عنوان تفریح و خستگی بازی

معروف «شاه بازی» را انجام می‌دهند و با انجام مقدماتی بنا می‌گذارند یکی که يك طرف قوطی کبریت را مثلاً آورده است، رئیس باشد و یکی وزیر و یکی قاضی شرع و یکی مجرم. و در آن محیط بازی واقعاً همان آثار وجودی رئیس و ... را ترتیب می‌دهند و تخلف از قانون را جایز نمی‌دانند. این بنا گذاری که از بنا گذاری اصلی - اعتبار ریاست جامعه - گرفته شده است مجاز فرعی یا سبک مجاز از مجاز می‌باشد.

بنا به آن چه گفتیم هیچ گونه رابطه‌ی تولیدی منطقی میان اعتباریات و حقایق نیست. از این که انسان سر دارد و یا درخت شاخه و شکوفه دارد هرگز و به وسیله هیچ يك از مقدمات منطقی، شاه و رئیس جمهور زائیده نمی‌شوند. بلکه صرفاً نیاز فرد و جامعه‌ی انسانی است که فرد و هیأتی را به عنوان رئیس معتبر می‌کنند و یا يك مرد و زن را مخصوص هم می‌دانند و همین طور در سایر اعتباریات. لیکن اعتباریات بر اساس و با توجه به حقایق اعتبار می‌شوند و از آن‌ها انتزاع می‌گردند گرچه تولید به معنای صحیح کلمه نیست.

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۳۸۰

**۸- مبانی استدلال ...** از آن چه در شماره‌ی پیش گفتیم به خوبی معلوم می‌شود که مقدمات فکری و استدلال‌های جاری در اعتباریات به هیچ وجه شبیه دلیل‌های جاری در حقایق نمی‌باشند. در ادراکات حقیقی دلیل‌هایی چون امتناع دور، و تسلسل، و امتناع اجتماع مثلین، و ضدین، و نقیضین و متضائفین، و امتناع تقدم مشروط بر شرط، و امتناع صدور چند معلول از علت واحد بسیط، و امتناع صدور يك معلول از چند علت، و امتناع وجود عرض بدون موضوع و ... به کار می‌روند و زیر بنای مسائل ادراکی قرار دارند، و زیر بنای همه‌ی دلیل‌های عقلی هم اصل امتناع تناقض و سپس اصل هو هویت و مانند آن می‌باشد. ولی در اعتباریات این گونه دلیل‌ها جایی ندارند. دلیل دور و تسلسل نمی‌تواند مبنای اعتبار ملکیت يك شیء و یا ریاست يك شخص و یا لزوم عمل به قانون - اعتبار ضرورت برای عمل به قانون - و مانند این‌ها قرار گیرد، و کسانی که احیاناً به این گونه دلیل‌ها در مسائل اعتباری دست یازیده‌اند غفلت از اعتباری بودن مورد بحثشان و غفلت از قوانین اعتبار داشته‌اند و بسیاری کسانی که چنین اشتباهی را مرتکب شده‌اند، و فی المثل در تحلیل اصولی و خوب تخییری به قانون امتناع صدور معلول واحد از دو معلول تمسک جسته‌اند و گفته‌اند لازم است در برخی موارد وجود تخییری را به وجوب تعیینی يك جامع کلی برگردانیم «۱» و یا برعکس در تحلیل کلامی برخی مسائل حقیقی به قانون حسن و قبح عقلایی و لزوم عمل به خوب، و ترك قبیح، تمسک جسته‌اند. «۲»

دلیل‌های معتبر در ادراکات اعتباری چیزهایی از قبیل لزوم عمل به

(۱) - / مثل مرحوم آخوند خراسانی رحمه الله صاحب کفایه در بحث وجوب تخییری در جلد اول کفایه

(۲) - / چنانکه بسیاری از متکلمین در بحث‌های مربوط به مبدأ و معاد جهان چنین کرده‌اند

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۳۸۱

برنامه‌ی تکامل، و لزوم حفظ نظام جهان و جامعه، و ممنوعیت هرج و مرج که همچون قانون امتناع تناقض در

حقایق، زیربنای مسائل اعتباری هستند و سپس متفرعات آنها همچون بنای عقلا بر احترام به ملکیت و حقوق قانونی و ... می باشند.

فی المثل در برابر «مکیاول» که معتقد به آزادی استفاده از غرایز به طور نامحدود می باشد نمی توان دلیل دور و تسلسل و امتناع تناقض و ... را پیش کشید؛ بلکه باید گفت: لازمه‌ی عقیده‌ی تو هرچ و مرج و هلاک کل جامعه است یعنی انتحار و این قبیح است.

از طرف دیگر برای اثبات توحید هم نمی توان این طور استدلال کرد که وقتی توحید نباشد اعتقاد ثنویت پیش می آید و آنگاه به جامعه سرایت می کند و جامعه دو قطبی می شود و استثمار پیش می آید...؛ یعنی از قبح استثمار نمی توان حقیقت جهان را کشف نمود.

کلیه کسانی که احساسی بوده در حقایق نیز عاطفی فکر می کنند در حقیقت گرفتار همین خلط اعتباریات به حقایق هستند. از جمله نویسندگان متاخر، مرحوم دکتر علی شریعتی که شدیداً احساسی بود- توتم او دلیل خوبی بر این مدعاست- در استدلال بر توحید خداوند، از این راه استدلال کرده است، استدلال از پائین، جامعه دو قطبی ضرر دارد و منشأ آن اعتقاد دو خدائی است پس اعتقاد دو خدائی باطل است.

### علت اشتباه:

چرا اعتباریات و مبانی آن به ادراکات حقیقی و مبانی آن خلط می شوند؟  
علل مختلف روانی و فرهنگی و اجتماعی می تواند منشأ این خلط باشد. اگر روحیه یک فرد به طور افراط، احساسی باشد حوصله‌ی دقت‌های عقلانی را ندارد. چنین روحیه‌ای لجوج و قاطع و مغرور

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۳۸۲

می شود؛ لیکن چه بسا تحت تأثیر احساس افراطی نتواند در موارد لازم دقت‌های کافی عقلانی را انجام دهد. مسائلی برهانی را می خواهد با دلیل‌های عملی و احساسی و حسن و قبح عقلایی حل نماید. البته احساس لازم است، روحیه‌های کم احساس خونسرد و کم قاطعیت و خشک و کم تحرك می شوند؛ لیکن بر احساس بودن با احساس افراطی فرق دارد. احساسی افراطی در ارتباط با ادراک عقلانی همان فرد باید حساب شود.

چنان که اگر فرهنگ یک جامعه فرهنگ احساس شد، فرهنگ مظلومیت، فرهنگ گریه، فرهنگ عاطفه گشت، مردم عامی و توده‌ی مردم که در حد بالای علمی و روشنی نیستند احساسی فکر می کنند. مدیریت صحیح در چنین جامعه‌ها بسیار دشوار است. اگر هزاران قدم اصلاحی و خیر برداشته شود ولی قدری کم محبتی و یا خودبینی و یا غرور در شخص مدیر باشد که احساس توده‌ی مردم ضربه بخورد همه‌ی قدم‌های اصلاحی نادیده گرفته و کوبیده می شود و بر عکس اگر در اثر سوء مدیریت دائماً جامعه را به سوی مهالك سیاسی و اقتصادی ببرد لیکن در برخورد و عبارت و لفظ، خضوع و تواضع داشته باشد محبوب و موجه می شود و روش ناصواب عقلانیش با دید صواب احساسی اصلاح می شود.

رقیب کوبی در این جامعه‌ها با گریه و قیافه‌ی مظلومیت به خوبی انجام می شود؛ خیلی بهتر از برهان عقلی و استدلال. در چنین جامعه‌ای باید همواره با قیافه و ژست مظلومیت کار کرد.

از نظر اجتماعی هم گاهی شرایط اجتماعی طوری می شود که برهان و استدلال جایی ندارد. یا زور و قدرت کار می کنند و یا عاطفه و احساس، غضب و یا شهوت. و این هلاک قطعی جامعه است. در چنین شرایط

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۳۸۳

اجتماعی همه چیز حتی علم هم رنگ احساس و یا قدرت به خود می گیرد. نوشته و خطابه ای مطلوب تر است که بیش تر بخنداند و یا بگریاند. سینماها و نوشته ها و سخنرانی ها و روش ها در شخصیت ها، هر قدر هیجان آورتر و محرك تر باشند، معروف تر و جلوتر هستند. بیش ترین مشتری برای آن هایی است که بتوانند غضب و یا شهوت مردم را جلب کنند و تحریک نمایند. پلیسی باشد یا عشقی. طالبان شهرت نباید به دنبال خدماتی اصیل و دائم النفع برای جامعه باشند- که معمولاً در شرایط خاص هر زمان با زحمات بسیار انجام می شود- بلکه تا می توانند باید شعار بدهند و آرزوهای خیالی عنوان کنند تا مردم آن ها را خوش فکر تلقی کنند و نابغه بدانند.

بارها گفته ام نوشته و خطابه ای که بدون اتکا بر برهان عقلی بوده يك پارچه احساس است، فحش و توهین است یا تحریک حب و عشق است، و فقط برای گریاندن و یا خنداندن است خیانتی است بزرگ؛ خیانت به سعادت جامعه. افسار جامعه را به دست احساس و تخیل می سپرد و تخیل هم هیچ قید و بندی ندارد.

این وظیفه هوشمندان و اندیشمندان جامعه است که بکوشند و لجام تخیل و احساس را در اختیار گیرند. جامعه های احساسی قطعاً به سوی سقوط پیش می روند. سقراطی دگر می خواهد تا با حوصله ای پیامبرگونه به کار بنشیند و دقیق و عمیق فعالیت کند. زمام تخیل و احساس را در جامعه به کف تفکر نهد و جامعه را منطقی و برهانی بار بیاورد؛ «۱» که روش احساسی در دراز مدت جز سقوط نتیجه ای نخواهد داشت.

نوحی دیگر ببايد و طوفان وی زنو تا لکه های ننگ زمان شستشو کند

(۱)-/ «قل هاتوا برهانکم»: قرآن کریم، سوره ی بقره، ۱۱۱

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۳۸۴

#### رابطه ی اعتبار با حقیقت:

هر چند ادراکات اعتباری متولد از ادراکات حقیقی نیستند لیکن بدون ارتباط هم نیستند. واقعیت این است که پیدایش هرگونه اعتبار بر اثر نیاز فرد یا جامعه است. نیاز، امری واقعی و حقیقی است. می گویند: چگونه از واقعیت و هستی، لزوم و ضرورت و «باید» زائیده می شود؟! مگر ممکن است از قیاس: گاو حیوان است و حیوان علف می خورد، نتیجه گرفت که: باید برای این حیوان علف آورد؟! «هست»، «باید»، نتیجه نمی دهد، و باید هم هست را نتیجه نمی دهد. فقط می توان نتیجه گرفت که: گاو هم علف می خورد.

ولی توجه داشته باشید که ما هم نمی گوئیم رابطه ی تولیدی و منطقی میان مقدمات و نتیجه ی مزبور وجود دارد؛ ما فقط می گوئیم: بی ارتباط هم نیست. ترتیب ادراکات حقیقی ما برای رسیدن به نتیجه ی اعتباری به این صورت



است که فی المثل می‌گوییم: ما می‌خواهیم به کمال برسیم (این يك واقعیت است - هست)؛ یعنی شوق مزبور به عنوان يك واقعیت در ما وجود دارد. رسیدن به کمال برنامه دارد، این هم يك امر واقعی است، قانونمندی طبیعت؛ کشف کرده‌ایم که یکی از مواد برنامه‌ی کمال، استفاده از این شیء خاص است که برای روح یا جسم ما مفید است (این هم يك واقعیت است)؛ نتیجه می‌گیریم که رسیدن به کمال از طریق استفاده از این شیء خاص - جسمانی یا روحانی - میسر است. آنگاه عنوان ضرورت و باید را برای استفاده (عمل) از شیء مزبور اعتبار می‌کنیم و می‌گوییم: استفاده از آن الزامی است. و علت اعتبار مزبور (اعتبار ضرورت برای عمل) میل به تحقق ایده‌ی خود یعنی کمال می‌باشد. ابتدا عنوان ضرورت را که در واقع برای يك شیء محقق است برای عمل تحقق نیافته اعتبار می‌کنیم و آن را محقق می‌بینیم و مشتاقانه به سوی امر تحقق یافته (به حسب اعتبار) می‌شتابیم.

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۳۸۵

در همه‌ی اعمالی که انجام می‌دهیم جریان همین است. اخلاق و عمل به فضایل انسانی نیز همین‌طور است. عمل به دستورات الهی و وحی نیز بر همین اساس است. یعنی می‌گوییم: می‌خواهیم به کمال انسانی برسیم - که هدف خلقت هر پدیده‌ای همان کمال اوست - رسیدن به کمال برنامه و عمل به آن می‌خواهد. برنامه صحیح را ما نمی‌دانیم. کسی که ما را آفریده از نیازهای فردی و اجتماعی و کنش‌ها و واکنش‌های رفتار در طی قرن‌ها و زمان‌ها آگاه است؛ برنامه‌ی صحیح را او می‌داند؛ پس برنامه‌ی تکامل، عمل به دستورات وحی الهی است. آنگاه عنوان ضرورت را برای عمل به برنامه‌ی معین اعتبار کرده او را تحقق یافته فرض می‌کنیم و همان‌طور که به سوی محبوب موجود می‌شتابیم به سوی موجود فرضی مشتاقانه می‌شتابیم و با این شتافتن، تحقق فرضی، واقعی می‌شود و عمل انجام می‌یابد.

منظور از ارتباط اعتبار به حقیقت همین مقدار است نه ارتباط تولیدی منطقی که عده‌ای تصور کرده‌اند. اگر این مقدار ارتباط را انکار کنیم باید بگوییم قوانین موضوعه‌ی بشری بدون رابطه با حقایق و بدون در نظر گرفتن واقعیت‌ها وضع می‌شوند. یعنی قانون‌گذاران جهان هیچ‌گاه در وضع قوانین واقعیات را در نظر ندارند! آیا این‌طور است؟ حالا کاری به این نداریم که قانون‌گذاران مزبور نتوانسته‌اند به حقیقت برسند یا به‌طور کامل نرسیده‌اند ولی به هر حال رابطه‌ی با واقعیت را در نظر گرفته‌اند؛ نگوئید: «خوب، ما می‌گوییم بی‌خود چنین رابطه‌ای را در نظر گرفته‌اند چون رابطه‌ای میان حقیقت و اعتبار وجود ندارد»؛ زیرا سخن ما آن است که این يك واقعیت روانی وجدانی در همگی ماست که هرگاه قانون وضع می‌کنیم ضرورت‌ها و نیازها و واقعیت‌ها را در نظر داریم.

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۳۸۶

در قوانین الهی چه می‌گویید؟ خداوند بدون رعایت واقعیت‌ها و حقایق قانون وضع کرده است؟! که اشاعره معتقد بوده‌اند. یعنی فی المثل بدون هیچ‌گونه ملاک حقیقی و روابط واقعی موجود، گفته است که: بانوان باید حجاب داشته باشند؛ برای مردان حجاب لازم نیست؛ تک همسری برای مرد لزوم ندارد؛ برای زن ضرورت دارد؟! یا این که يك مطلبی واقعی در مردها و زنها بوده که ایجاب می‌کرده است که روابط چنین باشد؟

حالا ما در همین رابطه می‌گوییم: غریزه‌ی حبّ ذات، شوق به بقاء می‌آورد. بقاء در زندگی سالم ممکن است؛ زندگی سالم در جامعه‌ی سالم ممکن است؛ جامعه‌ی سالم جامعه‌ای است که هر کس در جای خودش و هر چیز در محل خودش باشد. عواطف زن‌ها بیش از مردهاست، در صورتی هر کس به جای خود و هر چیز در محل خودش می‌باشد که کارهای عاطفی به زن‌ها سپرده شود و کارهای خشک و کم‌نیاز به عواطف، به مردها سپرده شود «۱» آن وقت از همه‌ی این‌ها نتیجه می‌گیریم که: چون ما می‌خواهیم در یک زندگی سالم باقی بمانیم باید هر کس در جای خود و از جمله زن‌ها در جای خود و مردها در جای خود باشند. کلمه‌ی «باید» که در این نتیجه علاوه می‌شود نتیجه را از یک نتیجه‌ی منطقی و تولیدی فکری بیرون می‌آورد؛ لیکن به هر حال اعتبار «باید و ضرورت» برای مطلب مزبور به عنوان مجاز از یک حقیقت، یعنی گرفتن ضرورت را از موجود واقعی و تطبیق بر یک عمل در ارتباط با آن مقدمات می‌باشد. اگر مقدمات مزبور را نپذیریم هرگز چنین اعتباری مصحح عقلایی ندارد. چرا

(۱) -/ و این هیچ ربطی به ضعف زن‌ها ندارد، چه بسا چون عاطفی‌ترند لاج‌تو و یک دنده‌تر و بردبارتر باشند ولی همه‌اش در مسیر عاطفه. البته استثناها ضرری به قانون کلی نمی‌زنند. اگر بخواهیم به موارد استثنا عمل کنیم با یک گواهی پزشکی که در همه‌ی جهان (به طور صحیح یا قلبی) معمول است، کار دگرگون می‌شود

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۳۸۷

ضرورت و باید را برای سکنی گزیدن مردم بر سر تیرهای برق اعتبار نمی‌کنیم؟ زیرا مصحح عقلایی ندارد؛ یعنی جهتی ندارد که حتماً چنین چیزی بشود. یعنی چنین مطلبی هیچ‌گونه رابطه‌ای با کمال فرد یا جامعه ندارد. به طور کلی اعتبار مفهوم «باید و ضرورت» برای اعمال و قوانین، مانند همه‌ی موارد اعتبار مفاهیم برای موارد غیر واقعی، نیاز به مصحح عقلایی دارد و آن هم در ارتباط با واقعیت است.

در علم اصول وقتی درباره‌ی استعمار و مجاز بحث می‌کنیم، می‌گوییم اعتبار یک چیز برای چیزی که محلش نیست مانند اعتبار مفهوم «شیر» برای یک فرد انسانی در صورتی درست است که مصحح عقلایی داشته باشد یعنی به نظر عقلاء غلط نباشد؛ اگر بی‌وجه باشد غلط است. وجه و مصحح عقلانیش، بودن مهمترین اثر مشبه‌به، در مشبه می‌باشد. ظاهرترین حالت شیر در نظر مردم، شجاعت اوست، بنابراین مفهوم شیر را به آسانی برای یک فرد شجاع اعتبار می‌کنند ولی برای یک انسان غیر شجاع اعتبار نمی‌کنند. البته وجه و مصحح عقلایی به حسب اعتبارات مختلف فرق می‌کند؛ مثلاً ممکن است یک نفر متنفذ جو محیط را تغییر داده بگوید شجاعت به قدرت بدنی نیست بلکه به قدرت اراده و تصمیم بستگی دارد و در این صورت مورد اصیل مفهوم شجاعت و مفهوم شیر را هم، نه شیر درنده بداند و نه فرد شجاعی همچون خالد ولید که با همه قدرت بدنیش در برابر عشق به زن مالک بن نویره از پای در می‌آید؛ بلکه اویس قرنی را مورد آن مفاهیم بداند.

چنان‌که ممکن است برای تمسخر و استهزا عنوان شیر را برای یک فرد ترسو اعتبار کنند؛ آن هم در نظر عقلا وجه مصحح دارد. وجهش همان استهزاء و تمسخر است.

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۳۸۸

مجموعه آثار آیت الله العظمی گرامی \_\_\_\_\_ ۲۱۹  
به هر حال اعتبار هر مفهومی برای غیر موردش باید يك جهت مصححّه داشته باشد و جهت مصححّه منظر هم  
حتماً در ارتباط با واقعیت می باشد.

### اخلاق علمی

می گویند: «نتیجه‌ی رابطه‌ی اعتبار با حقیقت همان اخلاق علمی است، و اخلاق علمی خیلی اشکال‌ها دارد- که بعداً  
توضیح می دهیم- باید اخلاق را از علم برید و به مذهب پیوند داد؛ زیرا با هیچ قانونمندی منطقی و با هزاران قیاس  
نمی توان «باید» را به «هست» ربط داد. پیوند باید با باید است، و هست با هست؛ کند همجنس با همجنس پرواز.  
هر بایدی به باید بزرگ تر وصل می شود تا برسد به بزرگ ترین بایدها.

«اساساً هر ارزش اخلاقی در حقیقت نماینده‌ی يك فرمان اخلاقی (باید) است؛ و هر فرمان اخلاقی بیانگر طلبی  
است از کسی، و همچنانکه بارها گفته‌ایم هیچ واقعیتی به صرف بودن نمی تواند از کسی طلبکار باشد و برای او  
بایدی را القاء و ایجاب کند.

پاره‌ای از فیلسوفان روزگار ما قضایای اخلاقی را فقط ناظر به پسند و ناپسند شخص و بیانگر حالت روانی او  
می شمارند. معتقدند وقتی کسی می گوید: دزدی بد است معنایش این است که من دزدی را دوست ندارم.  
برای من چیز مطبوعی نیست، من از آن نفرت دارم. اینان بر آنند که شخص به جای این که بگوید دزدی بد است  
می تواند روی ترش کند و ابروان را در هم بکشد ...

«مهم ترین سستی نظر فوق در این است که اخلاق را تابع سلیقه‌های این و آن می کند و آن را از داشتن ضابطه‌ها و  
معیارهای همگانی عاجز و عاری می سازد.

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۳۸۹

حکیمان دیگری هستند که قضایای اخلاقی را به منزله‌ی فرمان‌هایی می شناسند که به کسی یا کسانی داده می شود و  
از آنان رفتاری یا واکنشی در برابر آن انتظار می رود. بنا بر نظر این حکیمان گفتن این که دزدی بد است معادل این  
است که بگوییم دزدی مکن.

نظر اول چنانچه دیدیم قضایای اخلاقی را مبین تکلیف و تعیین کننده‌ی رفتار انسان‌ها نمی داند و آن‌ها را تنها به  
منزله‌ی اظهار نظر شخصی محسوب می کند. اما نظریه‌ی دوم هر قضیه‌ی اخلاقی را نشان دهنده‌ی راهی و بیانگر  
وظیفه‌ای برای همگان می شناسد. حال در برابر هر فرمان اخلاقی می توان به چون و چرا برخاست، و در برابر هر  
طلب می توان از طالب پرسید چرا طلب می کنی؟ و چرا باید من چنان کنم که تو می خواهی؟ آدمیان خواه ناخواه در  
زندگی به حکم نیاز و به پیروی از محیط و اجبار نیروهای درون به فرمان بایدهایی تن در داده‌اند؛ اما هر انسان  
رشید در لحظات نادر هشیاری، همواره خود را محاکمه می کند که چرا این باید را برگزیده‌ای و آن را نه؟ و مشتاقانه  
در جستجوی بایدی فرمانی است که جواز خود را بردوش خود حمل کند و فرمانبردار را از چون و چرا در فرمان  
و فرمانده آسودگی بخشد. با خود می گوید حال که باید «بایدی» را برگزید آن را برگزینیم که خود بالذات برگزیده  
باشد و حال که ناچار باید به طلب طلبکاری تن در دهیم طالبی را جستجو کنیم که از او نتوان پرسید چرا طلب  
می کنی؟ طلبی که بودنش عین طلب، و طلبش عین بودنش باشد؛ اراده‌اش عین ذات، و ذاتش عین اراده باشد. هم

طالب بالذات و هم مطلوب بالذات باشد. از همه بتوان پرسید چرا طلب می‌کنند؛ اما از او جای این سؤال نباشد (لا یسئل عما یفعل و هم یسئلون)

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۳۹۰

این باید بزرگ، باید بایدها و سرچشمه همه‌ی فرمان‌ها، تنها اوست که بایدها و فرمانهای او را نمی‌توان چون و چرا کرد...» (۱)

لازم است این جا قدری توقف کنیم و دقت به خرج دهیم و ببینیم باید بزرگی که این نویسنده محترم زیربنا گرفته است می‌تواند درد ما را درمان کند؟ و آیا خود نویسنده به این مطلب معتقد است و پای بند می‌باشد؟ ضمناً ببینیم معنای آیه قرآن را درست فهمیده و تطبیق کرده‌اند؟ و نیز اشکالی که بر نظریه‌ی اول اخلاق گرفتند صحیح است یا نه؟

به نظر من هنوز هم جای سؤال باقی است. چرا باید به فرمان او عمل کرد؟ مطالبی که می‌گویید پاسخگو نیستند. اراده‌اش عین ذات اوست؛ طلبش عین بودنش می‌باشد؛ هم طالب بالذات است و هم مطلوب بالذات... این‌ها چه دلالتی دارند که ما باید به فرمان او عمل کنیم؟ این که او اراده‌اش عین ذاتش می‌باشد دلیل این است که ما باید به فرمانش عمل کنیم؟! لااقل خوب بود این طور می‌گفتید که چون چنین کسی که اراده‌اش عین ذاتش می‌باشد، خدای ما و مالک ماست و ما بنده و مملوک او هستیم و بنده باید مطیع مولا و مالک خود باشد. ولی خود این مطلب نیز آخرین جواب نیست. زیرا می‌پرسیم چرا مملوک باید مطیع مالک خود باشد؟ باید گفت: چون اگر اطاعت نکند حقوق او را ادا نکرده است و ادا نکردن حق دیگران ظلم است و ظلم قبیح است؛ یعنی بالاخره برمی‌گردیم به یک باید فطری نه به یک باید بزرگ از مقام غیر مسؤول الهی. یعنی باز هم اخلاق علمی (به معنای وسیع آن).

(۱) -/ دانش و ارزش، به قلم عبدالکریم سروش، ص ۳۱۰ (چاپ اول)

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۳۹۱

تازه جا دارد پرسیم چرا ظلم قبیح است؟ که در پاسخ باید بگوییم: زیرا با وجود ظلم قانون پایمال می‌شود و اگر قانون مراعات نشود حقوق مسلم افراد از میان می‌رود و آنگاه هرج و مرج می‌شود و آنگاه ادامه حیات امکان ندارد؛ با این که عشق به حیات در وجود ماست. یعنی برخلاف تکوین می‌شود و روشی که برخلاف تکوین و سنت جهان باشد با وجود ما سازش ندارد. یعنی باز هم بر می‌گردد به یک اخلاق علمی و رابطه‌ی باید با واقعیت. رابطه‌ی باید و هست آن قدر قوی است که در عبارات مخالفین آن نیز مشهود است! در عبارات نویسنده‌ی مزبور نیز اخلاق علمی موج می‌زند و نویسنده خود بدون توجه با عنوان کوبیدن اخلاق علمی از اخلاق علمی پیروی می‌کند! ملاحظه کردید که وی برای توضیح این که باید به آن باید بزرگ عمل کرد به این مطلب تمسک می‌کند که «چون اراده‌اش عین ذات اوست...» یعنی چون خواستن و طلب و اراده عین ذات اوست و هم طالب است و هم مطلوب،

باید به فرمانش عمل کرد یعنی «باید» پیوند به «هست» دارد!!- دقت فرمائید-

حالا کاری به این نداریم که خواستن عین ذات او باشد دلیل این است که خواستن او دلیل نمی‌خواهد؛ نه این که اطاعت ما از خواستن او دلیل نخواهد! و نیز کاری به این نداریم که آیا طلب عین اراده است یا نه و اراده که عین ذات است، کدام اراده منظور است که این مربوط به مباحث الهیات می‌باشد.

و اما آیه‌ی «لا یسئل عما یفعل وهم یسئلون» (او از هر چه کند مورد سؤال نیست و آن‌ها مورد سؤال هستند). معنایش این نیست که او مرکز باید بزرگ است و باید‌ها به باید او ختم می‌شوند (و آن هم به باید او نه به

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۳۹۲

خود او)؛ بلکه مطلبی دیگر را می‌گوید که با این مقدمه توضیح می‌دهم:

ارزش هر قانون به این است که با قوانین تکوینی مطابقت داشته باشد، قانون تشریحی کامل، قانونی است که با قانونمندی طبیعت مغایرت نداشته باشد و عمل هر فرد هم در صورتی صحیح و درست است که طبق قانون باشد و بنابراین هر کسی هر کاری را که انجام می‌دهد جا دارد بپرسیم بر چه اساسی و طبق کدام قانون این کار را انجام می‌دهی؟ ولی از خداوند درباره‌ی اعمالش سؤال نمی‌شود؛ زیرا او هر کاری انجام دهد در متن تکوین است و خودش نظم و نظام جهان است و منشأ قانون است. قانون را از نظام عالم می‌گیرند و کار او خود نظام است- دوباره با دقت مطالعه فرمایید-

ملاحظه می‌کنید که آیه‌ی مزبور نه تنها به ضرر رابطه‌ی باید با هست نیست؛ بلکه کاملاً در همان رابطه می‌باشد؛ چون کارهای خدایی عین نظام است (هست)، مورد سؤال و بازخواست واقع نمی‌شود (مسؤولیت قانونی / مبحث باید).

عقیده‌ی نویسنده‌ی مزبور در مورد معنای آیه‌ی مذکور در ریشه کاملاً همتای عقیده‌ی اشعریهاست که خدا هر کاری بکند جای سؤال نیست؛ حتی اگر قبیح بکند و ممکن است قبیح بکند. وقتی رابطه‌ی باید با هست، و قانون با نظام قطع شد معنای این که مورد سؤال نمی‌شود همان خواهد بود که اشعریها می‌گویند! و نیز همان‌طور که آن‌ها می‌گویند احکام و باید‌های خداوند ربطی به مصالح و مفاسد واقعی اشیاء ندارد.

اگر در معنای آیات هم‌جوار آیه‌ی مزبور در سوره‌ی انبیا- ۲۰- ۲۳- دقت کنید خواهید دید معنایی که گفتیم روشن است: «آیا اینان خدایانی انتخاب کرده‌اند که این‌ها را از زمین محشور می‌کند؛ اگر در آن دو (زمین و

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۳۹۳

آسمان) خدایانی جز «الله» بودند آن دو مسلماً فاسد و تباه می‌شوند؛ پس خداوند پروردگار عرش، منزّه است از آن‌چه توصیف می‌کنند؛ او از اعمالش سؤال نمی‌شود و آن‌ها سؤال می‌شوند... یعنی اعمال دیگران چون اصل نیست و فرع قانون است اگر فرع اعمال خداوند نباشد تباهی جهان را موجب می‌شود ولی اعمال خداوند اصل است و خود قانون است.

اشکالی هم که نویسنده‌ی محترم بر نظریه‌ی اول ذکر کرده است که «این نظریه اخلاق را از معیار خالی کرده تابع

سلیقه‌های شخصی می‌کند...» به هیچ وجه صحیح نیست. اگر معنای محکوم کردن دزدی مثلاً این شد که من مثلاً دزدی را دوست ندارم لازمه‌اش تبعیت از سلیقه‌ی شخصی نیست؛ چون دوست نداشتن‌ها و تنفرها نیز فرق می‌کند. گاهی همه در تنفر از یک شیء اتفاق دارند مانند همان مثال دزدی و این سلیقه‌ی عمومی می‌شود، نه شخصی. مگر نمی‌شود همه قیافه‌ی خود را از عمل خاصی به هم بکشند. در نظریه‌ی دوم هم که باید را فرمان می‌گیرد ممکن است فرمان شخصی باشد و تابع سلیقه‌ی شخص!

نویسنده خیال کرده است که قیافه درهم کشیدن حتماً در مسائل شخصی است و امر و فرمان در مسائل عمومی!!

### اخلاق نفی و اثبات

نویسنده‌ی «دانش و ارزش» رابطه‌ی باید را با هست به کلی قطع نمی‌کند. او میان دستورات اخلاقی نفی با دستورات اثباتی فرق می‌نهد.

دستورات اثباتی بر «هست‌ها» تکیه ندارند ولی نفی‌ها بر واقعیت‌ها تکیه دارند و همین نقطه‌ی اتکاء را برای پشتوانه‌ی اخلاق از نظر واقعیت کافی

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۳۹۴

می‌داند. حالا در اشکال و جوابی که می‌آورد دقت فرمایید:

«اگر رابطه قانون و اخلاق را با علم، و به تعبیر دیگر باید را از هست به کلی قطع کنیم این اشکال پیش می‌آید که... اینک به نظر می‌رسد که اخلاق از جایی آویخته نیست و بر پشتوانه‌ای استوار تکیه نکرده است و همچون برده‌ی نحیف و دست‌آموزی، هر کس بنا به خواست و هوس خود می‌تواند آن را بی‌رورد و رام کند و به کار وادارد. این شبهه ناگزیر در اذهان قوت گرفته است که اگر نه علم، نه طبیعت و نه تاریخ، هیچ یک نقش تعیین کننده در تصمیمات اخلاقی ما ندارند... در این صورت هر کاری را می‌توان مجاز شمرد... و آیا این جز نادیده گرفتن واقعیات و خیال‌پردازی، معنای دیگری خواهد داشت؟»

آنگاه نویسنده‌ی کتاب دانش و ارزش این طور پاسخ می‌دهند: «کوشش می‌کنیم تا جای واقعیت را در اخلاق معین کنیم و نشان دهیم که کجا و چگونه باید واقعیت را دید و از آن درس گرفت... می‌خواهیم راه و رسم یک نظام اخلاقی واقع بین را پیشنهاد کنیم. محور همه‌ی کاوش‌ها و کوشش‌های ما این نکته‌ی استوار و ارجمند است که دانستن می‌تواند نشان دهد که چکار را نمی‌توان کرد و وقتی کاری را نتوان کرد، نه می‌توان در آن ارزشی جست و نه می‌باید بدان فرمان داد. به تعبیر دیگر ما از توصیف‌های علمی و فلسفی طبیعت و خلقت نمی‌توانیم متوقع باشیم که به ما نشان دهند چه باید بکنیم؛ این در برای همیشه بسته است. اما از این توصیفات می‌توانیم بیاموزیم که چه نباید بکنیم. واقع بینی یعنی نظر به واقع داشتن این نیست که بینیم راه فطرت یا طبیعت یا تاریخ چیست تا همان را برگزینیم. این همان اخلاق ویران علمی است. واقع بینی اخلاقی این است که به دست آوریم چه کاری در تضاد با فطرت و طبیعت است و

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۳۹۵

ناشدنی است تا هوس انجام آن را نکنیم و به انجام آن نیز فرمان ندهیم. تا کنون آموخته‌ایم که کشف‌های علمی هیچ‌گاه نمی‌تواند اصول اخلاقی بیافریند؛ اینک می‌آموزیم که ولی این کشف‌ها می‌توانند اصولی اخلاقی را که اجزاء پذیر نیستند آشکار سازند ...

«گرچه نمی‌توان به کمک علم و شناخت طبیعت، دستوری اخلاقی را ثابت نمود اما می‌توان آن را باطل کرد. علم، اخلاق آفرین نیست اما اخلاقی کش هست. زنده کردن از او ساخته نیست اما میراندن در توان اوست ... گفته بودیم که دستورها و اندرزهای اخلاقی لغوپذیر و گریز پذیرند، بر خلاف قوانین طبیعی که سرپیچی از آنها ممکن نیست. اینک می‌افزاییم که اگر دستوری اخلاقی همیشه لغو شود یا هیچ‌گاه امکان لغو کردن آن نباشد ناگزیر از حوزه‌ی دستورهای اخلاقی مؤثر بیرون خواهد رفت. اگر بگوییم بیش از توانائیت راه مرو و یا بیش از دارائیت خرج ممکن دستورهایی هستند که هیچ‌گاه تخلف از آنها ممکن نیست ...

«علم میزان توانایی مخاطبی را که به او اندرز اخلاقی می‌دهیم معلوم می‌کند و همین که معلوم شد انجام کاری از توان کسی یا جامعه‌ای خارج است اندرز ما به سخنی بدل می‌شود که همواره شکست خواهد خورد و همیشه لغو خواهد گشت ... امروزه به برکت علم برای ما مسلم است که بیماران مبتلا به هیپوتیروئیدیسم یعنی کسانی که ترشحات غدد تیروئید آنها بیش از مقدار متعارف است به هیچ روی قادر به تسلط بر خشم خویشان نیستند و دستور فرو خوردن خشم به آنان دادن، دستوری است که همواره شکسته می‌شود و از این رو دستوری غیر اخلاقی است ... اگر فرض کنیم که به روش‌های علمی مسلم گردد که همه‌ی مردم مبتلا به هیپوتیروئیدیسم‌اند و این خصوصیتی است که همراه هر انسان هست در

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۳۹۶

آن صورت باید نتیجه گرفت که دستور فرو بردن خشم دستوری غیر اخلاقی و غیر واقع بینانه است که باید از قلمرو اخلاق حذف شود ...».

نویسنده‌ی مزبور بر همین اساس انتظار عدالت را از پادشاهان غیر واقعی می‌داند و سفارش به عدل را درباره‌ی آنان غیر اخلاقی می‌داند و کار منتسکیو را - تقسیم قوا - به همین جهت واقع بینانه می‌داند. اخلاق جنسی مسیحیت اخلاقی غیر واقعی بینانه است. آنارشیسم اخلاقی - هرج و مرج مطلق - نیز غیر اخلاقی است. حرمت ربا در زمان حاضر نیز همین طور ...

«وقتی می‌گوییم علم و واقعیت، اخلاق نمی‌آفریند و دانش ارزش‌ساز نیست نباید شتابزده نتیجه گرفت که پس همه کاری مجاز است ... چنین نیست. اولاً این خود نوعی اخلاق علمی است که از امری حقیقی، روشی اخلاقی استنتاج می‌کند یعنی از عجز علم از اخلاق آفرینی که يك ادراك حقیقی است نتیجه‌ای اعتباری می‌گیرد که پس حق داریم همه کاری بکنیم ... مسأله‌ی رباخواری و فتوا به حرمت آن در روزگار حاضر بدون در نظر گرفتن قانون‌های آهنین نظام سرمایه‌داری نیز از موارد بسیار عبرت‌آموز تصادم دستورها با واقعیت‌هاست. حیل‌های شرعی که برای رفو کردن پارگی‌های این دستور در برخورد با لبه‌های تیز و تلخ واقعیات پدید آمده و توصیه گشته، نشان دهنده‌ی انتخاب نادرست راه حل است و از نظرگاهی بلند حکایت از بحران اخلاقی عمیقی می‌کند که نیازمند اصلاح یا

انقلاب است...».

خلاصه‌ی نظریه‌ی نویسنده‌ی مزبور این است که تنها درسی که علم - در مبحث عمل - می‌دهد شناساندن حدود قدرت انسانهاست تا خارج از حدود قدرتشان چیزی از آن‌ها نخواهیم؛ زیرا که علم در رابطه‌ی با عمل،

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۳۹۷

میراندن دارد نه زنده کردن. پزشکی می‌فهماند که مبتلایان به ترشح اضافی تیروئید بدون اختیار عصبانی می‌شوند. مباحث اجتماعی و روانی روانشناسی به ما می‌فهماند که مبتلایان به موقعیت و مقام حکومت بدون اختیار ظلم می‌کنند. فیزیولوژی می‌فهماند که انسان بدون اختیار اعمال غریزه‌ی جنسی می‌کند... این بحث‌های علمی به ما می‌فهماند که نباید از آن مبتلایان درخواست صبر و عدل نمود و از انسان - یا کشیشان - درخواست عدم اعمال غریزه‌ی جنسی نمود. و بحث‌های اقتصادی در زمان حاضر به ما می‌فهماند که نباید در این زمان «روزگار حاضر» فتوا به حرمت ربا داد. این‌ها با واقعیت‌ها تصادم دارد گرچه حیل‌های شرعی ربا نیز راه حل درستی نیست... و بنابراین ایدئولوژی هیچ‌گونه رابطه‌ای با جهان بینی ندارد. جهان بینی در حوزه‌ی علم است و ایدئولوژی در حوزه‌ی اعتباریات جهان! یعنی علم نگرشی به «هست‌ها» می‌باشد و ایدئولوژی شناخت «بایدها»! و باید و هست بی‌ارتباطند مگر در نفی.

### تحقیق در نفی و اثبات

لازم است توقف نموده قدری در این مطلب دقیق شویم. اگر میان هست و باید رابطه‌ی تولیدی نیست و نمی‌توان باید را از هست نتیجه گرفت، چه فرقی میان نفی و اثبات وجود دارد؟ اگر کسی در همان مسائل نفیی که شما در مورد پزشکی و اقتصاد و روانشناسی مطرح کردید، عقیده‌اش اثباتی بود و گفت می‌توان از آن‌گونه افراد چنین و چنان چیزی را خواست و استدلال کرد که چون هنوز قوه‌ی اراده و اختیار به کلی از میان نرفته و وجود دارد، می‌گوییم: نه خیر، بیجا می‌گویی؛ زیرا میان هست و

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۳۹۸

باید رابطه‌ای نیست ولی اگر گفت: قوه‌ی اراده به وسیله فلان بیماری به کلی از میان می‌رود پس نباید از آن‌ها خواست، آن وقت می‌گوییم: احسنت، چه خوب گفتی؟

آقای محترم! مگر منشا اشکال در رابطه‌ی باید با هست، اثبات و کلمه‌ی «باید» بود؟ مگر اشکال جز این بود که اعتبار و قانون و حقوق (چه باید و چه نباید فرق نمی‌کند) از هست و حقیقت زائیده نمی‌شود؟ مشکل ما اعتباری بودن قانون و امر و نهی بود نه خصوص «باید» تا بگوییم زنده نمی‌کند ولی می‌میراند. اگر رابطه‌ای میان اعتبار و هست نیست، چگونه می‌تواند بمیراند؟ این‌گونه تفکیک کردن فقط شعبده است!

وقتی قانون با تکوین و فطرت کاری ندارد و ارزشی برایش در این رابطه قائل نیستید بگذار تا تصادم کند! - تصادم دستورها با واقعیت‌ها که شما مطرح می‌کردید - البته رعایت این تصادم بهترین دلیل رابطه است.



و اما مسائلی که در رابطه‌ی با پزشکی و اقتصاد و غیره مطرح می‌کنید عمیق‌تر از این‌هاست که بخواهیم در این مختصر به همه‌ی ابعاد آن‌ها توجه کنیم ولی به طور فشرده می‌گوییم و ابتدا می‌پرسیم: واقعیت و عدم واقعیت چیست؟ این که می‌گویید «با واقعیت تطبیق نمی‌کند» منظور تان چیست؟ یعنی مردم معمولی عملاً این طور هستند که تحت تأثیر این عوامل قرار دارند و به حقیقت عمل نمی‌کنند، خوب، مردم معمولی خیلی کارهای خلاف انجام می‌دهند؛ دستورهای اخلاقی هم برای جلوگیری از آن‌هاست و تا حدود زیادی هم موفقیت‌آمیز می‌باشد. منتها گاهی کمتر و گاهی بیش‌تر، و آن‌جا که کم‌تر موفق است حتماً علتی دارد؛ جهات داخلی مربوط به ارگانیزم بدنی و روانی شخص و یا جهات خارجی مربوط به محیط و القائات و تأثیراتش. کسانی هم هستند که بر تمام این

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۳۹۹

عوامل مزاحم داخلی و خارجی پیروز می‌شوند. به هر حال این که اراده‌ی عده‌ای قوی و عده‌ای ضعیف است و یا تعداد ضعیف‌الاراده‌ها بیش‌تر است و قاعده‌ی اخلاق روی آن‌ها اثرش کم‌تر است، و یا نوعاً بی‌اثر است نمی‌تواند قاعده‌ی اخلاقی را طرد کند و گرنه باید قواعد اخلاقی عرفانی - که زیر بنای اخلاق است - و نوعاً در افراد سطح بالای معرفت (و نه هر کسی) اثر می‌گذارد کنار گذاشته شوند. افراد معمولی کجا، فنا، و کمال انقطاع، و خرق حجاب‌های نور، و تسلیم و رضا، و میدان‌های دیگر عرفان را می‌فهمند و یا عمل می‌کنند؟!

مسئله ربا و راه‌های فرار از آن که در فقه «حیل - حيله‌ها» نامیده‌اند (و عده‌ای خیال می‌کنند منظور همان معنای فارسی حيله یعنی نیرنگ و تقلب، می‌باشد) نیز بسیار عمیق‌تر از بحث در این فرصت است. «۱» اگر اشکال ربا در تزاید غیر اختیاری ربح باشد حیل شرعی این اشکال را به هیچ وجه ندارند و اگر مطلق پول‌زائی است بسیاری معاملات جایز دیگر هم این اشکال را دارند.

متأسفانه افراد ناآگاه از فقه اسلامی به صرف خواندن یکی دو کتاب می‌خواهند نظر بدهند و به اصطلاح در معقولات دخالت کنند. چنانکه اینک هر کسی که مختصری درس خوانده و یا چند کتاب درباره‌ی اقتصاد مطالعه کرده خود را متخصص حساب کرده و درباره‌ی مسئله‌ی اراضی و تقسیم آن و یا در تمجید یا کوبیدن نظام تقسیم بهره بر اساس ابزار و زمین و آب و کار، اظهار نظر قطعی می‌کند بدون این که تخصصی در اصل مسله‌ی

(۱) -/ اجمالی از این اشاره را در مقدمه‌ی کتاب مالکیت‌ها به قلم مؤلف ملاحظه فرمایید. متهم کردن ضمنی فقهای معتقد به راه‌های نجات از ربا را به «بحران اخلاقی»،

از دیگر مطالب بی‌تحقیق نویسنده‌ی محترم می‌باشد. به جزوه‌ی «نگاهی نو به ملاک حرمت ربا و حیل» به قلم مؤلف رجوع نمایید

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۴۰۰

مالکیت زمین و ملاک آن و اقسام آن و نقاط مختلف جغرافیائی آن و نحوه‌ی ارتباط رعایا با متصدیان زمین و غیره داشته باشد ...

نمی‌دانم نویسنده‌ی محترم نامه‌های پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به سلاطین و دعوت به حق و عدل را چگونه توجیه می‌کند؟ پیامبر صلی الله علیه و آله نمی‌دانسته است که - به گفته‌ی ایشان - نباید از پادشاهان انتظار عدل

داشت و چنین دستور داد؟! نگویید این هم مثل دستورات به همه عصیانگران...؛ دستور به عاصیان به طور قانونی کلی یا شخصی، هر کدام توجیهی صحیح دارد که در علم اصول به تفصیل آمده است.

از طرفی شما که می‌خواهید منشأ بایدها را از آیات قرآنی استخراج کنید و به مکتب و وحی برگردانید این گونه آیات را چگونه معنا می‌کنید که: **فسيروا في الارض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين** (نحل ۳۶). **قل سيروا في الارض فانظروا كيف كان عاقبة الذين من قبل كان اكثرهم مشركين** (روم، ۴۲). **قد خلت من قبلكم سنن فسيروا في الارض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين** (آل عمران، ۱۳۷) **أفلم يسيروا في الارض فتكون لهم قلوب يعقلون بها** (حج، ۴۶). **أو لم يسيروا في الارض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم كانوا أشد منهم قوة** (روم، ۹).

که به طور موکد سفارش به حرکت در زمین و دقت در تاریخ گذشتگان و ساکنان پیشین زمین می‌نماید و می‌فهماند که از واقعیت نتایج کارشان پند بگیرید و دلی با درک پیدا کنید که به وسیله‌ی آن تفکر کنید. ببینید که گذشتگان چگونه به علت طغیان نابود شدند.

شما خود دقت کنید که این آیات رابطه‌ی عمل را با واقعیت می‌رساند یا خیر؟ مگر جز این است که می‌خواهد بگوید از این «هست» عبرت بگیرید و به دستورات الهی عمل کنید (باید).

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۴۰۱

از شما می‌پرسیم بیان قصه‌ی یوسف در قرآن کریم بر چه اساسی و برای چه هدفی است؟ مگر نمی‌خواهد بگوید که از روش یوسف که نسبت به شما يك واقعت خارجی است درس بگیرید و عمل کنید؟ هدف از بیان قصه‌ی یونس چیست؟ مگر نمی‌خواهد به پیامبر صلی الله علیه و آله بفهماند که نباید مانند یونس کم تحمل باشی؟ باید از سرانجام کم صبری یونس درس بگیری و تحمل پیشه کنی؟ این که می‌گویید: «بیان سنن الهی در قرآن برای تجربه‌اندوزی است نه ساختن بنیاد اخلاق علمی ... (۱)» و حتی بیان تسبیح موجودات هم هرگز به عنوان مقدمه برای دعوت انسان به تسبیح نیامده است. «(۲)» به هیچ وجه صحیح نیست؛ تجربه‌اندوزی چه معنی دارد؟ اگر هست و باید رابطه‌ای ندارند تجربه برای چی؟ تسبیح موجودات به چه منظور بیان شده است؟

آیا منظور فقط بیان يك واقعت بدون کمترین اثر است؟ فقط يك اثر علمی بی‌ارتباط به حالات و رفتار ما منظور است؟!

تاریخ هرچند حکایت از رفتار و اعمال گذشتگان می‌کند لیکن هر عملی پس از انجام، يك «هست» می‌شود و از دایره‌ی «باید» خارج می‌شود؛ پس تاریخ سراسر «هست»‌هایی است که برای عبرت آیندگان ضبط می‌شود تا از این هست‌ها بهره‌های باید و نباید بگیرند.

همه‌ی کلمات نهج البلاغه در موضوع بهره‌گیری از تاریخ بر همین اساس می‌باشد. مثل این جملات: «

**واحذروا ما نزل بالامم قبلکم من المثلات بسوء الافعال و ذمیم الاعمال. فتذكروا في الخير والشراحوالهم.**

(۱) - / تعبیرهای نویسنده‌ی مزبور در کتاب دانش و ارزش

(۲) - / همان

فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۴۰۲

لذمت العزة به شأنهم وزاحت الاعداء له عنهم، ومدت العافية فيه عليهم، وانقادت النعمة له معهم، ووصلت الكرامة عليه حبلمهم من الاجتناب للفرقة واللزوم للالفة، والتحاض عليها والتواصي بها، واجتنبوا كل أمر كسر فقرتهم وأوهن منتهم. من تضاعن القلوب، وتشاحن الصدور، وتدابرن النفوس، وتخاذل الايدي، وتدبروا أحوال الماضين من المؤمنين قبلكم كيف كانوا في حال التمحيص والبلاء.»

/ پروا کنید از عذاب‌ها و فشارهایی که در اثر اعمال زشت و رفتار بد به امت‌های پیش از شما رسید و احوال آن‌ها را در خیر و شر یادآورید و بترسید که مانند آن‌ها نشوید؛ وقتی در تفاوت دو حالتشان دقت می‌کنید انتخاب کنید روشی را که موجب عزتشان شد و دشمنانشان را طرد نمود ... و اجتناب کنید از هر کاری که کمرشان را شکست و قدرتشان را سست نمود. در حال مؤمنین گذشته نیز دقت کنید که چگونه در حال امتحان و حادثه قرار گرفتند ...

(۱)

«فاعتبروا بما كان من فعل الله بإبليس إذا أخط عمله الطويل وجهده الجهد، وكان قد عبد الله ستة آلاف سنة لا يدري أمن سنى الدنيا أم سنى الآخرة عن كبر ساعة واحدة.»

/ عبرت بگیرید از آن‌چه خداوند با شیطان کرد که عمل طولانی و زحمت و کوشش‌های سخت او را تباه و حبط نمود با این که شش هزار سال عبادت کرده بود که معلوم نیست سال‌های دنیا بود یا آخرت؛ و همه‌اش به خاطر تکبر يك ساعت!». (۲)

آیا عبرت‌گیری از تاریخ گذشتگان چیزی جز رابطه‌ی باید با هست می‌باشد؟! حتی اگر بگویید: منظور این است که جرم گذشتگان این بود که از «باید» مادرین (که شما می‌گویید) یعنی وحی منحرف شده بوده‌اند ...؟!

(۱) - / نهج البلاغة - / خطب الامام علي عليه السلام ج ۲، ص: ۱۵۰

(۲) - / همان، ص ۱۳۸

فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۴۰۳

گرفتیم که آن‌ها با «هست» رابطه‌ای نداشتند و فقط از «باید» مادر می‌بایست اطاعت می‌کردند، لیکن عبرت‌گیری امروز ما از حال آن‌ها عیناً همان رابطه‌ی باید با هست می‌باشد، بیان حال آن‌ها برای ما جز بیان يك واقعت و هست، نمی‌باشد.

نظرات ...؟

نویسنده مزبور عقیده نفی رابطه باید و هست را از کسانی چون «پالمر» (۱) و «مور» انگلیسی (۲) و «هیوم» اسکاتلندی (۳) و «فیلیسین شاله» فرانسوی (۴) به ارث برده است. البته نامبرده فقط از عقیده‌ی مور و هیوم اطلاع دارد و تنها از آن دو نام می‌برد.

از جمله سخنان هیوم در این مسأله در کتاب «رساله‌ای درباره‌ی طبیعت بشر» این است که: «... در همه‌ی نظام‌های اخلاقی که من تا کنون دیده‌ام همیشه ملاحظه کرده‌ام که بنیانگذار مکتب برای مدتی به روش معمول استدلال می‌کند و وجود خدایی را اثبات می‌کند و یا درباره‌ی امور انسان‌ها سخنانی می‌گوید؛ ناگهان با کمال تعجب می‌بینیم که به جای روش معمول افزودن قضایایی که مشتمل بر هست و نیست‌اند، ناگهان همه قضایا دارای باید و نباید می‌شوند... من توجه به آن را به خواننده توصیه می‌کنم و بسیار خوشبینم که همین توجه کوچک بسیاری از نظام‌های عامیانه‌ی اخلاقی را واژگون خواهد کرد و به ما فرصت خواهد داد تا به خوبی ببینیم که خیر و شر و فضیلت و رذیلت اساساً بر مبنای روابط بین اشیاء بنا شده‌اند و مضمول ادراک عقل نیستند».

(۱) -/ استاد دانشگاه هاروارد آمریکا؛ در جلد اول کتاب تاریخ جهان نو

(۲) -/ جی، ای، مور، حکیم انگلیسی ابتدای قرن حاضر

(۳) -/ دیوید هیوم، فیلسوف اسکاتلندی در قرن ۱۸ م

(۴) -/ فیلسوف فرانسوی، صاحب کتاب فلسفه‌ی علمی

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۴۰۴

مور انگلیسی نیز در کتاب «مبانی اخلاق» که به سال ۱۹۰۳ نشر داد همین مطلب را با تعبیرهای دیگری بیان نمود. پالمر هم در ص ۳۶۴ تاریخ جهان نو می‌گوید: «... فرضیه‌ی سیاسی را نمی‌توان به معنای دقیق علمی محسوب کرد. علوم درباره‌ی چیزهایی است که وجود دارد... علوم نمی‌گویند که چه چیزهایی باید وجود داشته باشند...». فیلیسین شاله نیز می‌گوید: «... در هیچ یک از علوم که تا به حال مطالعه کرده‌ام قاعده و دستوری برای طرز رفتار و کردار بشر تعیین نمی‌کنند و فقط چگونگی امور را آن طور که هست بیان می‌نمایند نه آن طور که باید باشد و بهتر است که باشد و چون بشر احتیاج دارد به اصول و دستورهایی که طرز رفتار و کردار او را معین سازد و طریق صواب را ارائه کند و علم از برآوردن این منظور عاجز است بحث دیگری که به نام اخلاق می‌خوانند، لازم و ضروری است». (۱)

همان‌طور که ملاحظه می‌کنید ظاهراً فیلیسین شاله می‌خواهد رابطه‌ی اخلاق را با علم، و باید را با هست، قطع کند. کانت آلمانی هم از این نظر که مبنای خیر و نیکی را صرفاً پیروی از تکلیف یا عزم بر ادای تکلیف می‌داند ممکن است همان‌طور که در پایان دفتر دوم (۲) اشاره کردیم جزو این دسته قرار بگیرد. بنا به عقیده‌ی کانت نیز در عمل به قوانین، ما به «حقیقت» و «هست» کاری نداریم و فقط چون قانون است عمل می‌کنیم و تصمیم بر پیروی آن باید داشته باشیم. او چنین می‌گوید: «اراده‌ی خیر یک کلمه است و بس و آن پیروی از تکلیف

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۴۰۵

است یا عزم بر ادای تکلیف ... تکلیف را چرا باید به جا آورد؟ فقط برای این که تکلیف است و هیچ دلیل دیگر نباید داشته باشد و اگر کسی ادای تکلیف را از بیم کیفر یا به امید پاداش بکند ادای تکلیف نکرده است ... تکلیف عملی است که شخص برای متابعت از قاعده‌ی کلی انجام می‌دهد. به عبارت دیگر تکلیف احترام قانون است؛ چون قانون محترم و مقدس است و چون محترم و مقدس است باید از آن تبعیت نمود ...» (۱)

از طرفی چون کانت معتقد است عقل و حس با هم می‌توانند چیزی را کشف کنند، مبانی اخلاق که مصالح و مفاسد مکنون در اشیاء و رفتار هستند نمی‌توانند ادراک شوند. طبیعیات معتبرند چون محصول حس و عقل هر دو، می‌باشند. ریاضیات هم که غیر حسی هستند معتبرند چون که فرضیه‌های خود ذهن هستند و ذهن حق دارد چیزی بسازد و در ساخته‌ی خویش حکم صادر نماید ولی قانون و احکام باید و نبایدها که خود امری واقعی طبیعی نیستند که با حس و عقل کشف شوند و مانند ریاضیات هم ساخته‌ی ذهن نیستند، رابطه‌ای با واقعیت که مورد کشف عقل و حس می‌باشد، ندارند. هست‌ها با حس و عقل کشف می‌شوند. ولی باید‌ها ساخته می‌شوند و به وسیله‌ی ذهن ایجاد می‌شوند. و به هر حال شاید بتوان کانت را نیز از این گروه به شمار آورد. و خیلی هم مهم نیست که ببینیم چه کسی این عقیده را دارد و چه کسی آن عقیده را.

### بن‌بست‌ها و اشکالات

حالا می‌خواهیم بفهمیم درد این گروه چه بوده و چه مشکلاتی داشته‌اند که این همه اصرار بر قطع رابطه‌ی هست و باید، ورزیده‌اند، و

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۴۰۶

رابطه‌ی جهان بینی و ایدئولوژی را قطع کرده‌اند و پیوند «خلق» و «امر» را بریده‌اند.

### اشکال اول

۱- گفته‌اند اگر بخواهیم باید را به هست مربوط کنیم به همان نسبت که در درک هست‌ها اختلاف وجود دارد در باید‌ها و حقوق نیز اختلاف نظر بوده هر کسی برداشت خود را قانون صحیح می‌داند. «پول هازار» مورخ فرانسوی را ببینید درباره‌ی مسأله‌ی خود کشی چنین می‌گوید:

«حقیقت این بود که هرگاه با طبیعت در مورد هر قضیه‌ی خاص مشورت می‌کردی جواب او، هم آری بود هم نه! آیا خودکشی قانونی است؟ آری، چرا که طبیعت اجازه می‌دهد. اگر کسی زندگی را منفور و غیر قابل تحمل بباید و در اثر آن خود را از میان بردارد در حقیقت اطاعت نیرویی را کرده است که با ریختن چنین رنجی عظیم بر سر او

وسيله‌ی رهایی از آن را نیز به دست او داده است ... بار دیگر می‌پرسیم آیا خودکشی قانونی است؟ نه، چرا که روش طبیعت حفظ نسل و نوع است و خودکشی قدمی است بر خلاف این قانون طبیعت؛ طبیعت می‌خواهد هرچه را آفریده است حفظ کند و این حق آفریده شدگان نیست که خود معین کنند چه وقت می‌خواهند به زندگی پایان دهند». (۱)

نویسنده‌ی کتاب دانش و ارزش این دلیل را آن قدر مهم می‌داند که به دنبال محکوم کردن سوء استفاده از تشبیهات می‌گوید: «و همین است دلیل این که اعتباریاتی نمی‌توانند مولد حقایق باشند و یا افکار اعتباری با افکار حقیقی رابطه‌ی تولیدی داشته باشند؛ چرا که حقایق تابع ما نیستند

(۱) -/ افکار اروپائیان در قرن هیجدهم، ص ۳۶۵

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۴۰۷

اما پندارها تابع امیال ما هستند و وقتی از پندارها بخواهیم پلی به حقایق بزنیم لازم‌اش این می‌شود که حقایق نیز به فرمان اغراض ما باشند ...». (۱)

یعنی درک حقایق به اختلاف افراد فرق می‌کند و تشبیهات نیز که بر اساس درک‌های اعتباری است همین‌طور متفاوتند و این هرج و مرج است. مثلاً یکی درباره‌ی سفر می‌گوید:

چون مرد سفر کند پسندیده شود	خاک قدمش سرمه‌ی هر دیده شود
پاکیزه‌تر از آب نباشد چیزی	هر جا که دو روز ماند گندیده شود

ولی مرشد شیخ احمد خسرویه به او می‌گوید: چقدر سفر می‌کنی؟! و او می‌گوید: اگر بمانم می‌گندم، مرشد می‌گوید: کن بحرّاً لا تتن / دریا باش که نگندی.

ناصر خسرو علوی درباره‌ی بی‌ثمری درختان می‌گوید:

بسوزند چوب درختان بی‌بر	سزا خود همین است مر بی‌بری را
-------------------------	-------------------------------

ولی سعدی می‌گوید:

«به سرو گفت کسی، میوه‌ای نمی‌آری؟ جواب داد که آزادگان تهی دستند»

تشبیهات ضابطه‌ی درستی ندارند و تابع پندار ما هستند به خلاف حقایق که تابع پندار ما نیستند.

نویسنده‌ی مزبور، جملات مورخ مشهور انگلیسی - توین بی - در کتاب «کاوشی در تاریخ» را نیز به کمک می‌گیرد و البته نوین بی هم از دانشمند جامعه‌شناس دیگری به نام «کول» کمک می‌گیرد. آن‌ها کسانی را که بر اساس یک تشبیه، جامعه را به حکم ماشین یا مذهب یا پیکر یک انسان می‌دانند و به تعبیر کول حتی با خدا عوضی گرفته‌اند، شدیداً محکوم

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۴۰۸

می‌کنند، و اعتراضشان هم بر همین است که نباید يك تشبیه که امری اعتباری است معیار حقایق باشد. تشبیهات بر اساس ادراکات اعتباری بنا نهاده شده‌اند و اعتباریات نباید با حقایق پیوند پیدا کنند. باید پیوندی با هست ندارد.

### پاسخ اشکال

انصاف این است که دلیل مزبور که این قدر مورد توجه نویسنده مزبور و آقای پول هازار و شاید تویی بی (اگر توجهش به مسأله‌ی حقیقت و اعتبار باشد) قرار گرفته است فاقد ارزش بوده دلیل درستی به شمار نمی‌آید. زیربنای مزبور، اختلاف فکر در درک حقایق است، و اینکه اگر باید را به هست مربوط کنیم این اختلاف برداشت در بایدها و اعتباریات هم پیدا شده و قوانین حقوقی، اساس درستی پیدا نمی‌کنند و توضیح می‌دهیم که این اشکالی نیست.

### اشکال در تفکر و منطق

نظیر این استدلال، استدلال مخالفین منطق و قانون تفکر است که: اگر منطق دردی را درمان می‌کرد نباید این همه اختلافات باشد... و بیش تر مانند استدلال سوفسطائیان که چون فکر اشتباه می‌کند نباید اصلاً بدان اعتماد نمود و اساساً راهی به شناخت جهان نداریم؛ چون هم فکر اشتباه می‌کند و هم حسن نتیجه این که نباید فکر کنیم و نه احساس زیرا فاقد ارزشند. خوب، اگر در درک حقایق اختلاف است باید اصل فکر و درک را از بین برد؟ و یا تا ممکن است همان جا دیواری کشید و محدود کرد و نگذاشت

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۴۰۹

چیزهای دیگر به آن پیوند شوند؟! یا این که به دنبال قانونی برویم که در میان این همه اختلافات فکری راه صحیح را به ما نشان بدهد؟

شک نیست که راه عاقلانه این است که باید قانون کشف حقیقت را پیدا کرد نه این که اصلاً کشف حقیقت را کنار زد و یا دامنش را چیده دامنه‌اش را محدود کرده سعی کنیم اعمال و رفتارمان را از آن قطع کنیم. ریشه تفکر مزبور همان تفکر سوفسطائی است به صورتی دیگر.

سوفسطائی کلاً تفکر را بی‌وجه و بی‌فایده می‌داند و این روش، تفکر را در همان فهم مغز و درک عقلانی و محیط خودش نگه می‌دارد، فقط در محیط حقایق، نه قانون! قانون خود مبانی جداگانه‌ای دارد. فکر حقایق در مدرسه بماند و فکر قانون در مجلس شورا!

این روش می‌گوید: اسلام و سایر مذاهب هم مکتب‌هایی يك پارچه نیستند زیرا مسائل عقیدتی و حقیقی آن‌ها هیچگونه پیوندی با مسائل عملی آن‌ها ندارند و کاملاً دو گانه می‌باشند! آیا تفکر دوگانه‌ی مسیحیت که دین از

سیاست جداست از این گونه افکار پیدا شده است؟ نمی دانم.

به نظر من تشبیهات هم بر اساس حقایق استوارند ولی احياناً افراد برای سوء استفاده رابطه را قطع کرده به دلخواه خود تشبیه می کنند. آنجا که تشبیه می خواهد مبنای عملی واقع شود باید دقت نموده بر رابطه‌ی واقعیش استوار کرد نه این که به کلی رابطه‌اش را با واقعیت قطع نمود. در همان مثال آب و دریا- خضرویه و مرشدش- نیز اشکال از اصل تشبیه نیست، اشکال از بدی تشبیه است. باید دقت نموده دید روح چه شباهتی به آب دارد؟ و آنگاه کدام روح دریاست و موج؟ و کدام روح را کد و آرام؟ و آنگاه دید که همان طور که رکود، آب را فاسد می کند روح را نیز تباه می سازد یا نه؟

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۴۱۰

تشبیه جامعه به فرد در اعتبار رئیس (سر)، و سوء استفاده از این تشبیه، و فقط مقام فکر (بدون کار) را به رئیس دادن! نیز از همین سوء استفاده‌هاست، یعنی از کمی در دقت در رابطه تشبیه با واقعیت. درست است که تشبیهات خطرناکند ولی خطر در بر هم زدن قوانین تشبیه است، نه در تشبیه صحیح، و با حفظ رابطه‌ی با واقعیت. این هم يك واقعیت است که چه بسا تشبیهات می توانند خدمات بسیار ارزنده‌ای به بشریت عرضه بدارند. نباید آثار مفید و منافع تشبیهات نادیده گرفته شوند و نیز نباید آزاد و بی حساب باشند. نویسندگی مزبور اختلاف نظر در برداشت از طبیعت را این طور بیان می کند: «آیا هر علمی آموختنی است؟ هر چه را می توان آموخت باید آموخت؟ ... هر جا هر کس می تواند، باید اعمال قدرت کند؟ اعمال شهوت به هر قدر که دل می خواهد مجاز است؟ آیا هر چه ممکن است مطلوب است؟ آیا همیشه همه‌ی امیال را باید راه داد؟ ... بحث بر سر این که کدام میل طبیعی و تا چه قدرش طبیعی است و کدام میل غیر طبیعی است سوالی است ابدی که جز با دلخواه کردن معیارها بدان پاسخ نمی توان داد ... میل به مذهب امروزه از طرف گروهی غریزه‌ای طبیعی شناخته می شود در حالی که کسان بسیاری آن را جز يك عادت نامطلوب خرافی و خطرناک و لازم به درمان نمی دانند. کشتن بسیاری از امیال و خواهش‌های دل و وسوسه‌ی شیطانی انگاشتن آن‌ها، طریقه‌ی جاودانی زاهدان و عارفان و فتوای مذاهب بوده و هست. هر میلی بدین دلیل که هست ایجاب نمی کند که باید اعمال گردد؛ یعنی از هست به باید باز هم راهی نیست ...»

وقتی در مطالب بالا خوب دقت کنید به وضوح دریافت می کنید که

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۴۱۱

همه‌ی اشتباه نویسندگی از این جاست که تصور کرده هر چه را هست می پنداریم واقعاً هست و هر چه واقعاً هست به هر صورت و هر چه استثناء، باید قانون شود و بایدی از آن ساخته شود و گرنه به طور کلی رابطه‌ی باید با هست را باید کنار بگذاریم!

با این که می دانیم که در بسیاری موارد اشتباهی کاذب وجود دارد؛ یعنی اشتها وجود ندارد ولی می پنداریم که وجود دارد. و بسیاری از موارد به علت بیماری‌های خاصی اشتها و میلی بر خلاف طبیعت اولیه بروز می کند، ولی عقل



می‌گوید مادامی که اعتنا نکردن به آن - اشتباهی کاذب - ممکن باشد و به مرگ منتهی نشود باید کنار گذارده شود آن هم به علت رابطه‌ی باید با هست. یعنی قانون عمل می‌آفریند و عمل هستی انسان را تحت تأثیر قرار می‌دهد پس قانونی باید تصویب شود که با واقعیت هست ما (نه هست پنداری) مناسب باشد.

خلاصه این که هر چه می‌پنداریم هست معلوم نیست حتماً باشد، و هر چه هم واقعاً هست ولی استثناست ما هرگز نگفته‌ایم که مبنای باید و قانون کلی قرار می‌گیرد، و حتی هر چیز را که واقعاً و به طور طبیعی و اصلی هم وجود دارد حتماً و به طور مستقیم منشأ باید و عمل نمی‌باشد. سخن این است که باید‌ها بر اساس هست‌ها طراحی می‌شوند، نهایت این که اگر هست‌ها به طور دقیق شناخته شوند و روابط هست‌ها با هم نیز دانسته شوند باید‌ها به طور صحیح وضع می‌شوند و گرنه نه.

## اشکال دوم

۲- گفته‌اند: «اصلاً معنا ندارد که باید‌ها را از هست‌ها انتزاع کنیم و رابطه میانشان برقرار کنیم زیرا هست‌ها مشمول قانون راست و دروغند ولی باید‌ها مشمول توبیخ و تشویق و این‌ها از دو بابند و به هم ارتباطی ندارند».

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۴۱۲

مختصر دلیل مزبور که اولین بار به وسیله‌ی هیوم ابراز شده است چنین است: «عقل (فهم) یعنی کشف صدق و کذب قضایا؛ صدق و کذب هم چیزی نیست جز انطباق و یا عدم انطباق با روابط واقعی مفاهیم و با وجود واقعی اشیاء خارجی. هر چه مشمول این انطباق و عدم انطباق نشود صحیح و یا غلط نمی‌تواند بود، و هم بدین سبب موضوع تحقیق عقل واقع نخواهد شد. بدیهی است که عواطف، امیال و اعمال ما به هیچ روی مشمول این گونه صدق و کذب نمی‌شوند ... و از این رو ممکن نیست که آن‌ها را صحیح و یا خطا دانست و یا آن‌ها را مخالف یا موافق عقل محسوب کرد ... کارها می‌توانند قابل ستایش یا قابل سرزنش باشند اما منطقی نمی‌توانند بود. ستایش پذیر و سرزنش پذیرند. نه منطقی و غیر منطقی» (۱)

نویسنده‌ی دانش و ارزش در فصلی دیگر برای توضیح غیر منطقی بودن استنتاج باید از هست می‌گوید: «در هر استنتاج منطقی باید: ۱- نتیجه با مقدمات مناقض نباشد و ۲- نتیجه نباید مشتمل بر واژه‌ای باشد که مقدمات خالی از آن باشد که در این صورت بیگانه می‌شود و ۳- صدق و کذب نتیجه نباید برای مقدمات بی تفاوت باشد، آنگاه می‌گوید:

... در شعاع تحلیل‌های فوق استنتاج اخلاق از علم، و اعتبار منطقی آن را بیازماییم و آشکار کنیم که چرا نمی‌توان از هست‌ها به باید‌ها رسید ...

فرض کنیم قیاسی تشکیل داده‌ایم بدین صورت: سیانور کشنده است و هر کس سیانور بخورد می‌میرد و یا ... توصیفاتی از این دست که علوم آن‌ها را می‌یابند و می‌آموزانند. چگونه می‌توان از چنین مقدماتی که سراسر توصیف و خبرند و به هست یا نیست ختم می‌شوند و یا به صیغه‌ی خبری

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۴۱۳

از حال یا آینده و گذشته سخن می‌گویند قضیه‌ای را نتیجه گرفت که در آن «باید» باشد؟ ... واژه‌ی باید واژه‌ی است که هیچ قضیه‌ی علمی دارای آن نیست! و به همین جهت از انباشتن صدها مقدمه‌ی علمی حتی نیم نتیجه هم نمی‌توان گرفت، که اخلاقی و «باید» دار باشد ... اینک می‌توان به روشنی دریافت که چرا منطق جباران، برده‌داران، نژادپرستان و پیروان اخلاق کمونیستی، منطقی سست و ویران است. جباران می‌گفتند: طبیعت تحمیل‌گراست، ضعیف‌کش و قوی‌پرور است، پس باید تحمیل‌گر و ضعیف‌کش بود. نژاد پرستان می‌گفتند: طبیعت بین نژادها فرق گذاشته است پس باید بین آن‌ها فرق گذاشت و پیروان اخلاق کمونیستی می‌گفتند: در طبیعت مبارزه‌ی اضداد هست پس باید مبارز و دشمن‌شکن بود. می‌گفتند: پیروزی پرولتاریا حتمی است پس کارگران جهان باید متحد شوند ... این سخنان را آنان هیچگاه بدین عریانی و آشکاری نمی‌گفتند. در پوشش احترام به طبیعت، عمل از روی فطرت، همگامی با تاریخ و ... عرضه می‌کردند ...».

امید است نرنجند اگر بگوییم: خوب است نویسنده‌ی مزبور پس از دقت و مطالعه‌ی بیش‌تر حمله و هجومی هم به خدا و پیامبر و ائمه می‌بردند که این همه از توصیف به حکم رسیده‌اند و احکام و دستورات را تعلیل به هست‌ها کرده‌اند و فی‌المثل برای لزوم پیروی از دین به فطری بودن آن استدلال کرده‌اند: «رویت را برای دین بپادار، فطرت الهی که مردم را بر آن آفریده، خلقت الهی تبدیل ندارد.» (۱) می‌بینید که چه صریح

(۱) - / قرآن کریم، سوره روم ۳۰: «فاقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم»

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۴۱۴

می‌گوید: دین فطری است و این فطرت هم دائمی است و هرگز بدل نمی‌شود و باید در برابر چنین دین تسلیم باشی. توصیف دین به فطری بودن و ابدیت به چه منظوری جز مقدمه برای وجوب تسلیم، بیان شده است؟ در آخر آیه آمده است که «ذلك الدين القيم» یعنی دین محکم و قادر بر اداره انسان چنین دینی است؛ یعنی دینی که بر اساس فطرت باشد؛ یعنی باید‌هایش به هست‌ها مربوط باشد و بر اساس حقایق طراحی شده باشد. و قرآن کریم برای قانون لزوم اجتناب از شراب و قمار به اراده و قصد شیطان که يك «هست» می‌باشد استدلال می‌کند (۱)؛ «استدلال به «پلید بودن و از کار شیطان بودن» (۲) نیز که در آیه‌ی پیش از آن آمده است به نظر من از همین باب است. منظور از پلید و عمل شیطان معنای بدی و زشتی نیست بلکه يك امر واقعی است. قرآن کریم برای حکم و قانون سرپرستی مردان نسبت به زنان (سوره‌ی نساء آیه‌ی ۳۳) این‌طور استدلال می‌کند که چون خداوند یکی را بر دیگری برتری داده است (۳) یعنی فضیلت تکوینی یکی بر دیگری (ولابد مسأله‌ی عقل و عاطفه منظور است)، موجب می‌شود که بگوییم در محیط خانه - که حتماً همچون همه‌ی زندگی‌های اجتماعی کوچک و بزرگ باید کسی هم به عنوان رئیس باشد، گرچه اصرار بر این است که با محبت، اداره شود - مدیریت

(۱) - / إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل أنتم منتهون؟ (مائدة، ۹۱)

(۲) - / إنما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه (مائدة، ۹۰)

(۳) - / الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض (نساء، ۳۴)

(۴) - / و این صحیح نیست که بگوئیم در خانه، مردان «قوام» اند و رشته کارها را به دست دارند ولی در جامعه که خانواده بزرگ‌تری است، زنان بتوانند سر رشته‌دار باشند. از متون شرعی این طور می‌فهمیم که چون عواطف زن‌ها غالب است نباید کارهای سخت مدیریت به آن‌ها سپرده شود که ممکن است با کمترین مسأله‌ی عاطفی تغییر جهت بدهند. البته استثنا در میان افراد ضروری به این قانون ندارد. اگر بخواهیم قانون را با موارد استثنا بشکنیم کارها با یک گواهی پزشکی به هم می‌ریزد

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۴۱۵

خوب بود نویسنده‌ی مزبور توجه بیش‌تری به آیات کریمه‌ی قرآنی می‌کردند و لااقل به آیاتی که لزوم عبادت و پرستش خدا را به ربوبیت خداوند پیوند می‌دهد و فی‌المثل از قول عیسی علیه‌السلام چنین نقل می‌کند که «مسلماً خداوند پروردگار و رشد‌دهنده - رب - من و شماست پس او را عبادت کنید این راه مستقیم است» (۱) ملاحظه می‌کنید که هم قبل از جمله‌ی «فاعبدوه» و هم پس از آن مسأله‌ی «هست» بیان شده است (او رب من است، این راه مستقیم است) تصور نکنید که راه مستقیم مساوی با مفهوم خوب بودن است تا یک ادراک اعتباری باشد، نخیر؛ یعنی این راه کوتاه‌ترین راه برای رسیدن به خداوند می‌باشد. یعنی یک واقعیت روانی تکوینی، یعنی یک هست.

شواهد زیادی برای گفته ما در قرآن کریم وجود دارد که به رعایت اختصار از ذکر آن‌ها می‌گذرم. شما خود از امثال آیه‌ی پنجم نساء به یک دسته آیات راه می‌یابید و از مثل آیه ۴۳ سوره‌ی روم به یک دسته دیگر و از مثل ... در روایات نیز این قبیل استدلال بسیار زیاد است؛ هم در جانب نفی مثل: در برابر دشمنان نعمت‌هایت (حسودان) صبر کن! زیرا که تو هرگز نمی‌توانی کسی را که دربارهی تو نافرمانی خدا کرده بهتر از این مجازات کرده مقابله کنی که در این باره اطاعت خدا کنی (و اگر او بد کرد تو چنین مکن). «۲» و هم در جانب اثبات مثل این حدیث: امام سجاده علیه‌السلام فرمود: گذار

(۱) - / «إن الله ربِّي وربكم فاعبدوه هذا صراط مستقيم»؛ آل عمران / ۵۱

(۲) - / به سند صحیح از امام صادق علیه‌السلام، وسائل الشیعه، باب ۱۱۶ عشره الحج، حدیث اول. توضیح این نکته لازم است که این استنتاج از نفی غیر از نفی است که نویسنده‌ی دانش و ارزش در بحث رابطه‌ی نفی و اثبات، نقل کردیم. او می‌گوید: علم ناتوانی و عدم قدرت فرد را به ما می‌فهماند و ما استفاده می‌کنیم که نباید از او چیزی بخواهیم و این حدیث می‌گوید: بهتر از این روش نمی‌توانی مجازات کنی پس چنین بکن. و در حقیقت این نفی به یک اثبات برمی‌گردد. یعنی می‌توانی به بهترین روش مجازات کنی و این روش بد نکردن و صبر کردن است پس صبر کن

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۴۱۶

امیرالمؤمنین علی علیه السلام به مردی افتاد که حرف‌های زیادی می‌زد. حضرت توقف نموده فرمود: «... تو بر دو فرشته‌ی نگهبان نوشت‌های را املاء می‌کنی که به سوی پروردگارت ببرند پس به آن‌چه برایت مفید است تکلم کن و آن‌چه که فائده‌ای برایت ندارد رها کن.» (۱) یعنی چون همه‌ی حرف‌هایت به خداوند می‌رسد و او دقیق است باید رعایت کنی.

رابطه باید و هست به حدی روشن است که بسیاری از روایات که بیان‌کننده‌ی هست‌ها هستند در ذهن عرف و هر بیننده و خواننده به عنوان مقدمه‌ای برای ابیادها محسوب می‌شوند و امامان نیز این مطلب را می‌دانند و هیچ تذکر ن داده‌اند که: مواظب باشید از این حرف‌های ما استفاده‌ی باید نکنید زیرا باید به هست مربوط نیست! مثلاً شما خودتان در این قبیل روایات دقت کنید، چه می‌فهمید؟ به نظر شما امامان ما به چه منظور این مطالب را ذکر کرده‌اند:

«زمانی بر مردم می‌رسد که سلامت ۱۰ جزء دارد و ۹ جزء آن در کناره‌گیری از مردم است و یکی هم در سکوت.» (۲)

آیا شما این طور برداشت نمی‌کنید که منظور این است که در چنان زمانی باید از سیاست و ورود در مسائل روز مردمی - اختلافات - پرهیز کرد؟ یعنی رابطه‌ی باید با هست. (البتة فعلاً صحبتی در معنای کلی و موردی حدیث نداریم که منظور چه زمان و چه خصوصیتی است).

«خداوند به چیزی همسان با سکوت و رفتن به سوی کعبه عبادت

(۱) - / ۵۱۳۰ احکام العشره

(۲) - / ۱۳۱۱۷ احکام العشره

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۴۱۷

نشده است.» (۱) «آیا منظور این نیست که در موردی که سخن گفتن حوادثی تازه و به ضرر امت می‌آفریند باید سکوت کرد و با رفتن به سوی کعبه متوجه اصلاح خود و اطلاع از کشورها و همه‌ی محیط‌های اسلامی شد که از بیرون گود مسائل طوری دیگر نمود می‌کند. اکنون هم کسی که در داخل کشور است انقلاب ما را طوری می‌بیند و گله‌ها بسیار زیاد است ولی وقتی به خارج می‌رود و مسلمانان سایر کشورها را می‌بیند ملاحظه می‌کند که به هر حال آن‌ها که در مشکلاتی بزرگ‌تر غوطه‌ورند مشتاق این‌جا هستند. به هر حال رابطه باید با هست را می‌گوید. تصور نشود که منظور از عبادت در این حدیث و سلامت در آن حدیث، خوبی مقابل زشتی است که امری اعتباری است، نخیر؛ يك امر واقعی را می‌گوید.

و مانند این حدیث: خداوند از مؤمن بر چهار مصیبت پیمان گرفته است که سخت‌ترین آن‌ها حسادت هم عقیده‌ی خود اوست و یا منافقی که به دنبال اوست یا شیطانی که او را گمراه کند یا کافری که معتقد به مبارزه با اوست» (۲) و این حدیث: چهار چیز است که هیچ زن و مرد با ایمانی از آن‌ها آسوده نیستند. مؤمنی با او حسادت کند که این سخت‌ترین آن‌هاست، منافقی که به دنبال اوست، دشمنی که با او مبارزه می‌کند یا شیطانی که او را گمراه کند.» (۳)

منظور در این گونه احادیث نیز لزوم صبر و روش عاقلانه است یعنی حفظ ایمان این بلاها را هم دارد باید صبر کرد.

این گونه احادیث که بسیار و بسیار زیادند همگی برای تفهیم احکام و

(۱) - / ۱۴۱۱۷ احکام العشره

(۲) - / ۱۴۱۱۶ احکام العشره

(۳) - / ۱۳۱۱۶ احکام العشره

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۴۱۸

اخلاق (بایدها) هستند که نتیجه‌ی «هست» هایی می‌باشند که در متن حدیث ذکر شده‌اند.

چنانکه گاهی يك ادراك اعتباری در متن حدیث می‌آید ولی يك «هست» در بطن خود دارد و همچون مقدمه‌ای در بطن اعتبار مزبور منظور شده است، مثل این حدیث: «داود پیامبر به فرزندش سلیمان گفت: پسر من سعی کن که زیاد سکوت کنی زیرا یکبار پشیمانی بر سکوت زیاد بهتر از بارها پشیمانی بر سخن زیاد است.» (۱)

دلیل حکم لزوم سکوت (باید)، این معنی ذکر شده که یکبار پشیمانی بهتر از پشیمانی زیاد است و این هم يك اعتبار و باید می‌باشد لیکن يك اعتبار است که شامل دو حقیقت نیز می‌باشد: ۱- سخن زیاد مستلزم پشیمانی زیاد است ۲- سکوت زیاد هم پشیمانی دارد لیکن اندک. این دو حقیقتند که موضوع يك حکم باید قرار گرفته‌اند و آن این است که: یکبار پشیمانی بهتر از چندین بار پشیمانی است و همین باید مبنای يك باید دیگری قرار گرفته و آن این است که باید زیاد سکوت کرد.

این گونه احادیث هم بسیارند. چنانکه تشبیه هم که يك نوع ادراك اعتباری است در احادیث زیادی آمده و پیوند با حقیقتی پیدا کرده و مبنای يك حکم دیگر قرار گرفته است؛ یعنی حقیقت اصل شده و تشبیه فرع و حکم «باید» فرع دیگر یا فرع بر فرع. مثل این حدیث: «... اگر سخن گفتن از نقره است شایسته است که سکوت از طلا باشد.» (۲) و این حدیث: «اگر گمان کنی که سخن گفتن از نقره است حتماً که سکوت از طلاست.» (۳)

(۱) - / ۱۷۱۱۷ احکام العشره

(۲) - / همان

(۳) - / ۱۵۱۱۷ احکام العشره

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۴۱۹

در قرآن کریم هم تشبیه غیبت به خوردن گوشت مرده‌ی برادر دینی مبنای يك حکم قانونی الزامی قرار گرفته است. (۱)

هرگز بنا نداشتیم که در يك بحث فلسفی پای آیه و حدیث را پیش بیاورم ولی خواستم بگویم ایرادی که نویسنده‌ی

مزبور به دیگران گرفته است آیا حاضر است عین آن ایراد را به قرآن و حدیث هم بگیرد؟ یا وقتی کار به این جا کشید در اصل مطلب تجدید نظر می کند؟

بجاست یادی از اولین عشق روحانیم مرحوم حاج شیخ علی اکبر تربتی رحمه الله واعظ کنم. همان که تا آنجا که به خاطر دارم اولین عامل توجهم به روحانیت و حوزه علمی و سرانجام طلبه شدنم بود. منبری و واعظ مشهوری بود. اولین مرتبه در دوران طفولیت جذب منبرش شدم. دوران دبیرستان را می گذراندم و او در منزل جد مادریم که از محترمین بازار قم بود - مرحوم حاج اسد اله شمس - به عنوان دهه‌ی سالیانه‌ی ماه صفر منبر می رفت. چنان عارفانه و مشتاقانه سخن می گفت که هر کس را جذب می نمود؛ چنان سوز داشت که چه بسا خود هنگام سخن گفتن گریان بود؛ کلامش نفوذ داشت و دل را تسخیر می کرد و بلکه می شکافت ... به خصوص وقتی که از قیامت سخن می گفت و یا از فضائل و مصائب فاطمه‌ی زهرا علیها السلام.

بعدها در دوران طلبگی و تحصیلاتم در حوزه علمی قم احیاناً زیارتش می کردم و از جمله وقتی که به تناسب مقالاتم درباره‌ی بهائیت، کتاب ارشاد العوام را در اختیارم گذاشت ... در این رابطه مطلبی را نقل می کرد. می گفت کسی اشکالات متعددی را بر یک عبارت بهاء و مطلبش ذکر

(۱) - / حجرات / ۱۲

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۴۲۰

می کرد و ما عبارتی به همان صورت و مطلب از امام سجاد علیه السلام برایش آوردیم ... و به او فهمانیدیم که طوری اشکال بر دشمن کنید که منطقی باشد و راه چاره و فرار نداشته باشد ... و خودتان گرفتار آن مشکل نباشید. چه بسا اشکالات که از یک ریشه‌ی احساسی برخوردار است و وقتی به یک احساس دیگر برخورد می کند از دست می رود. مثلاً می خواهد مطلبی را رد کند به هر صورت که باشد. و وقتی که می بیند همان مطلب از کسی هم که مورد علاقه‌ی اوست صادر شده دیگر سست می شود و دست از اشکال برمی دارد.

حالا برگردیم و تعبیرات نویسنده‌ی «دانش و ارزش» را ببینید: که چگونه هر گونه ارتباط احکام با حقائق را رد می کند، و ببینید که چگونه این پیوند با حقیقت و فطرت در متون مذهبی آمده است.

#### حل اشکال

این آقایان گمان کرده‌اند که رابطه‌ی باید با هست منحصر در استنتاج منطقی قیاسی به طور مستقیم می باشد و آن وقت دیده‌اند که کلمه‌ی باید در متن قیاس نبوده است و بنابراین نتیجه‌ی مزبور، فرزند نامشروع قیاس می گردد، یعنی مثلاً جمله‌ی نباید مشروب خورد نتیجه‌ی مشروع «مشروب مضر به کبد است و هر مضر به کبد مضر به سلامت جسم و روح است» نمی باشد.

ولی منظور از رابطه‌ی باید با هست این نیست؛ بلکه ممکن است یک نتیجه‌ای به طور غیر مستقیم از یک قیاس زائیده شود؛ یعنی با وساطت یک قیاس دیگر. مثلاً از مقدمات مزبور نتیجه می گیریم که مشروبات الکلی مضر به سلامت جسم و روح است، آن وقت یک کبرای کلی دیگر به آن اضافه می کنیم و آن این که هر چیز که مضر به

## فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۴۲۱

نتیجه می‌گیریم که اجتناب از مشروبات الکلی لازم است. (یعنی بدون اجتناب از آن نمی‌توان به کمال رسید) و برای اعتبار کبرای قیاس مزبور باید از یک قیاس دیگر استفاده کرد؛ مثلاً: حسن می‌خواهد به کمال انسانی برسد و هر کس بخواهد به کمال انسانی برسد لازم است منافیات کمال را ترک کند نتیجه این که حسن لازم است منافیات کمال را ترک کند/ سپس می‌گوییم: هرچه مضر به سلامت جسم و روح است منافی کمال انسانی است و هرچه منافی کمال است لازم التُّرك است/ هرچه مضر به سلامت جسم و روح است لازم التُّرك است. می‌توانید هم، این طور بگویید که سخن در این است که قوانین و احکام بر اساس مسائل واقعی طراحی می‌شوند نه این که به طور مستقیم استنتاج منطقی از آن‌ها می‌شود.

## اشکال سوم

۳- یکی از خصوصیات اعتباریات قانونی - بایدها - خاصیت لغوپذیری آن‌هاست. قانون لغوپذیر است. حقیقت لغوپذیر نیست. حقیقت، فقط وجود و عدم دارد. نمی‌توان وجود یک شیئی را در ظرف وجودش لغو کرد؛ یعنی بی‌اعتبار کرد همان‌طور که یک قانون را لغو و بی‌اعتبار می‌کنند. آن وقت اگر اعتبارها و بایدها از حقایق و هست‌ها استنتاج شوند لغوپذیری نتایج به مقدمات سرایت نموده، هست‌ها را نیز مشمول قانون لغوپذیری می‌کند. «اندکی تأمل نشان خواهد داد که ادراکات حقیقی مولد ادراکات اعتباری و بالعکس نمی‌توانند بود، یعنی از بر هم انباشتن صدها ادراک حقیقی که همه لغوناپذیر و همه جایی و همگانی و مشمول صدق و کذب

## فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۴۲۲

هستند نمی‌توان به نتایجی رسید که همه لغوپذیرند و همگانی و همه جایی نیستند و مشمول صدق و کذب نمی‌شوند؛ چرا که اگر چنین نتیجه‌ای لغوپذیر از آن مقدمات به دست آوریم، در آن صورت لغوپذیری نتیجه منطقیاً به مقدمات هم سرایت خواهد کرد و این خلاف فرض است که مقدمات لغوناپذیرند...» (۱) بگذریم از این که چگونه ممکن است چیزی از نتیجه به مقدمات سرایت کند؟! حالا مقدمات در نتیجه اثر می‌گذارد ولی نتیجه که نمی‌تواند در مقدمات اثر کند؟ مگر نمی‌دانید که نتیجه معلول است و مگر معلول می‌تواند در علت خود اثر بگذارد (در متضائفین به طور «دور معی» هم جهات مختلف است که اهل فن می‌دانند). خوب حالا به این مطلب کاری نداریم.

لغو شدن قانون و احکام و بایدها که بی‌حساب نیست و حتماً بر اساس محاسبات دقیق انجام می‌شود؛ و به طور کلی یا کشف می‌شود که قانون قبلی درست نبوده و طبق نیاز اصیل جامعه نبوده یا برخلاف مصلحت بوده و یا شرایط اضطراری ایجاب نمی‌کرده است. و این‌ها همه مسائل حقیقی و «هست»‌ها هستند حتی مصلحت اجتماعی و خلاف آن یعنی دچار حادثه و مشکلات شدن جامعه در اثر قانون مزبور. و خلاصه این که ابتدا کشف خلاف در «هست»

می شود و سپس قانون لغو می شود. این راه صحیح و عقلانی لغو قانون است. در لغوهای غیر عقلانی و غیر صحیح که طبق دلخواه استبدادگران انجام می شود یا قانون اولیه اش اعتبار نداشته و یا لغو ثانوییش بی اعتبار و

(۱) -/همی این عبارت ها از کتاب «دانش و ارزش» است که مفصل تر از دیگران در این باره بحث کرده است

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۴۲۳

بی ارزش است و فقط بر اساس استبداد و زور انجام می شود که از بحث علمی ما خارج است. و به علاوه همان طور که قبلاً توضیح دادیم بایدها ابتدا از هست های داخلی ارگانیزم - در قوانین انسانی فرد یا جامعه - گرفته می شوند و به وسیله ی آنها با هست های دیگر مرتبط می شوند و اگر بخواهد نتایج لغو شوند حتماً قبل از آن باید هست های ارگانیزم داخلی نادیده گرفته شوند یعنی مسلماً اگر کسی بخواهد به تکامل برسد باید از منافیات کمال پرهیز کند و در نتیجه حسن (مثلاً) باید از منافیات کمال پرهیز کند و اگر «باید» در نتیجه بخواهد لغو شود باید قبل از آن خواستن باطنی نادیده گرفته شود یعنی نخواهد که به تکامل برسد؛ یعنی حتماً يك هست نادیده گرفته می شود تا يك قانون صحیح لغو گردد.

#### اشکال چهارم

۴- «تحقیق ذهن وقتی راه به جایی می برد که در واقعیات باشد. جستجو و کاوش در میان مفاهیم اعتباری که همه گونه رابطه با هم می توانند داشته باشند و هرگونه ارتباطی بین آنها می توان خلق و وضع کرد به هیچ حال مشخصی منتهی نخواهد شد و همواره تابع فرض و جعل شخصی خواهد بود؛ اینجاست که می گوئیم با هزار و يك برهان عقلی که مقدماتش از ادراکات حقیقی و هست و نیست تشکیل شده باشد خوبی یا بدی چیزی را نمی توان اثبات کرد و یا مالکیت خود را بر چیزی نمی توان تثبیت نمود و یا ریاست خود را بر کسانی نمی توان به حکم عقل مدلل ساخت. کسانی که به عبث می کوشند تا با برهان برای کسانی اثبات کنند که انجام فلان کار خوب یا بد است گام در بیراهه می زنند و آب در هاون، بیهوده می کوبند...».

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۴۲۴

«اگر چنین است که مالکیت، امری اعتباری و قراردادی است باید باور کرد که برای اثبات مالکیت کسی بر چیزی نمی توان به هیچ دلیل عقلی و منطقی که مقدمات آن از امور حقیقی گرفته شده باشد، توسل جست. مالکیت يك امر ارزشی است و فقط ارزش های نهفته در يك نظام، حدود و ضوابط آن را معین می سازند. این نکته کم اهمیتی نیست و به گمان نگارنده غفلت از این نکته ی بسیار ارجمند مایه ی سیاه کردن خروارها برگ کاغذ در رد و اثبات نظریه ی ارزش اضافی مارکس شده است. مارکس به گمان خود، حق کارگر را نسبت به ارزش اضافی نشان می دهد ... اما چنانکه بارها گفته ایم هیچ گاه از هیچ «هست» نمی توان بایدی را به اثبات رسانید ... تئوری ارزش اضافی نظریه ای اخلاقی است و اگر کسی به ارزش مستقل و بیرون از علم باور نداشته باشد این



نویسنده‌ی مزبور انتقادی مشابه بر «مهدی سحاب» دارد که چرا از ضرورت نقش سرمایه به حق آن پی می‌برد. همان‌طور که ملاحظه کردید نویسنده معتقد است که اعتباریات به هیچ جا بسته نبوده، آزاد از همه چیز است و فقط تابع وضع و جعل شخصی می‌باشد و بدین جهت قانون مالکیت و غیره هم به هیچ وجه رابطه‌ای با واقعیت ندارند و فقط تابع اراده شخص است. هم مارکس بیجا سخن گفته و هم مخالفانش. و عجب رد خوبی بر اساس مارکسیسم! و دیگر چه نیازی که درباره‌ی حق کارگر و غیره بحث کنیم؟! به کارگر همین قدر می‌گوییم شما هر قدر هم که زحمت کشیده باشی چون زحمت تو از مقوله‌ی هست می‌باشد و قانون با هست رابطه‌ای ندارد پس بحثی نداریم. آن چه باید به تو بدهند تابع

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۴۲۵

وضع و جعل شخصی قانون است و یا فقط ارزش‌های نهفته در یک نظام، حدود آن را معین می‌سازند! و چه استبدادی خطرناک‌تر از این که پیوند قانون از حقیقت و واقع زحمات فرد قطع شود! نویسنده برای این که گرفتار استبداد در وضع قانون نشود در پایان گفتارش اظهار عقیده می‌کند که: وضع قانون فقط در اختیار خداست ... یعنی آن جا هم که استبداد نیست.

ولی نمی‌دانم چرا غفلت کرده است که خداوند در بسیاری موارد خصوصیات وضع قانون را به خود انسان‌ها محول کرده است؛ مثلاً فقط به طور کلی فرموده که «او فوا بالعقود» به قراردادهای عمل کنید؛ اما این که خصوصیات قرارداد بیمه چگونه باشد، یا روابط خاص تجاری چگونه باشد، چیزی است که به طور جزئی و خاص در شرع ذکر نشده است.

اسلام احکام ثابت و به اصطلاح محکمت احکام را وضع کرده است.

و هر جا که الزام خاص و خوبی یا تحریمی ندارد فرموده است که «کل شیء مطلق حتی یرد فیه امر او نهی»/ هر چیزی آزاد است تا امر و نهی خاصی برسد. یعنی شرع نظر خاصی ندارد. شما خودتان طبق نیاز هر جامعه و محیط و عصری حق دارید قوانین خاصی وضع کنید و شارع هم آن را امضا می‌کند؛ امضا با همان عبارت کلی که «از طرف من آزاد است».

حالا کاری به این نداریم که وضع قوانین خاص به طور کلی آزاد است یا حتماً باید زیر نظر ولایت فقیه باشد، و فقیه هم فقط نظارت دارد که خلاف شرع نشود، یا اصلاً در جهت اثباتی هم باید نظر بدهد، یعنی باید شخصاً یا با واسطه، متخصص در همه فنون باشد که خودش مصلحت جامعه را در قوانین خاص بفهمد؛ یا فقیه فقط رهبریت وضع قانون را دارد و کار وضع به دست متخصصین مسائل اجتماعی است. این‌ها مسائلی دیگر

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۴۲۶

است. ولی به هر حال بسیاری از قوانین اجتماعی داریم که اسلام فقط کلیات آن را در سطح بسیار کلی بیان کرده و خصوصیاتش را مسکوت گذارده و به خود انسان‌ها واگذارده است، آن وقت از امثال نویسنده‌ی مزبور می‌پرسیم:

شما می‌گویید در این قوانین چه باید کرد؟ اصلاً نباید واقعیت نیازهای فردی و اجتماعی و واقعیت کارکردها را در نظر گرفت. هر کس هر گونه قانون وضع کرده همان قانون صحیح است؟! آن وقت هرج و مرجی بدتر از این تصور می‌شود؟

گاهی با فکر مدرسه‌ای (مدرسه که می‌گویم فرق نمی‌کند فیضیه باشد یا فلان دانشگاه داخل، یا فلان آکادمی و دانشگاه خارج) و غرق در ذهنیات می‌خواهیم مطلبی درست کنیم و چون غافل از واقعیات هستیم صد جای دیگرش را خراب می‌کنیم. فکر مدرسه‌ای خالص چنین می‌شود که مرحوم صاحب جواهر از یکی از فقها نقل می‌کند که اگر ظالمی شما را در مکانی غصبی زندانی کرد حق ندارید حرکتی به خود داده وضع خود را تغییر دهید زیرا تصرف در فضای غصبی می‌شود و حرام است، باید همان‌طور که آن ظالم شما را آن‌جا آورده به همان حالت (ایستاده یا نشسته) بمانید...! صاحب جواهر سپس می‌گوید: انصاف این است که ظلم این فقیه خیلی بیش‌تر از ظلم آن ظالم است.

مارکسیسم حق سرمایه - که کار متراکم است - را نادیده گرفته و کاپیتالیسم حق کارگر را - کار تدریجی - کم دیده است. شما خود را راحت می‌کنید و می‌گویید هر دو غلط می‌کنند. چون باید به هست مربوط نیست و یا هر دو صحیح است چون قانون اعتبار است و اعتبار تابع نظر شخصی است و هر کس می‌تواند اعتبار کند! (مگر آن‌جا که خداوند قانون خاص دارد که آن‌جا فقط قانون اوست).

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۴۲۷

البته ما این‌جا بحثی از مارکسیسم و ارزش اضافی نداریم و فعلاً کاری نداریم که اساساً ارزش اضافی استثمارگرانه چگونه به وجود می‌آید و راه عادلانه چیست؛ و آیا ارزش اضافی تنها عامل تمرکز ثروت است و تمرکز ثروت مطلقاً ممنوع است یا زمان‌ها و حکومت‌ها و نیازها دخالت دارند و خیلی بحث‌های دیگر که در این زمینه مطرح است. «۱» فقط خواستیم آثار بی‌ارتباطی باید و هست را بگوییم.

در پایان سخن این را هم باید بگویم که نویسنده در برخی عباراتش همه‌ی اعتباریات را تابع فرض و جعل شخصی حساب کرده، و ما می‌پرسیم آیا مالکیت وضع و اعتبار شخصی است یا عقلانی؟

#### اشکال پنجم

**۵- اعتباریات فرض و خلق ذهن‌اند ولی حقایق کاشف از واقعیت‌اند و یا این که اعتباریات در رابطه با امیال تغییر می‌یابند و نسبت دارند ولی حقایق آزاد از نسبت‌اند و در بند امیال نیستند و همین هم هنر علم و فلسفه است. این هم خلاصه‌ای از اشکال دیگرشان.**

واقعیت این است که این هم اشکالی نیست. صدور متغیر از ثابت را اشکال می‌دانید یا نسبی از مطلق را یا اعتبار ذهن از واقعیت را؟

همه‌ی موارد اعتباریات ذهنی از واقعیت گرفته شده‌اند. مگر فوقیت که امری انتزاعی است از واقعیت‌های خارجی انتزاع نمی‌شوند؟ مگر مالکیت که یک اعتبار عقلانی است از یک عمل واقعی خارجی انتزاع نمی‌شود (عمل خرید و فروش یا کار یدی و یا چیزهای دیگر) و مگر ماهیت (انسان و غیره) بنا بر مبنای صحیح اصالت وجود، از واقعیت

(۱) - / به دو کتاب اقتصادی اینجانب: «مالکیت خصوصی در اسلام» و «مالکیت‌ها» رجوع فرمایید

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۴۲۸

و همین طور مگر جهان ماده که متغیر است از خدای ثابت صدور نیافته است؟ طبیعتی که نسبی است و نه مطلق، از خداوندی که از هر نظر مطلق است.

### اشکال ششم

۶- نویسنده‌ی «دانش و ارزش» از برخی آیات قرآنی نیز بهره گرفته و رابطه باید و هست را قطع نموده است. وی در این فصل ابتدا حملات تند و توهین آمیزی به معتقدین اخلاق علمی و رابطه باید و هست نموده می گوید: اخذ اخلاق از علم ... و وسوسه‌ی همگامی با مسیر خلقت و پیروی از مشی تاریخ و طبیعت، به منزله‌ی یک بیماری، قربانیان فراوان داشته است. پاره‌ای از این بیماران همچون صفرآزدگان که همه جا را زرد می بینند در قرآن نیز به سهویا به غرض، نشانی از اخلاق علمی دیده اند ... و آنگاه می گوید:

«نگارنده به راستی اعتراف می کند که ساحت قرآن را از این پندار سست و شوم، پاك یافته است ... تاریخ پرستی که طلیعه‌ی نامبارک خداناشناسی است به صورت ضایعه‌ی همه‌گیری در میان نسل ما کشتار می کند و جمعی بی‌خبر و خوش باور نیز که به استحکام علمی! آن مفتون شده‌اند در پی یافتن آن در قرآن برآمده‌اند ...

و سپس از قرآن کریم هفت نکته را به عنوان شاهد آورده است که به طور خلاصه این‌ها هستند: ۱- در قرآن هیچ جا سخن از این نیست که پای در راه خلقت یا طبیعت یا تاریخ یا سنت الهی بگذارید. قرآن امر به همگامی با آن‌ها نکرده فقط درس گرفتن از آن‌ها را می آموزاند ... البته تذکر می دهد که به هوش باشید و عواقب رفتار خود را از مطالعه‌ی سنن آفرینش

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۴۲۹

پیش بینی کنید و از مقدمات پی به نتایج ببرید. درس علمی گرفتن از سنن و آن را در استخدام اخلاق قرار دادن با کسب اخلاق از شناخت محض سنن تفاوت بسیار دارد. مثلاً می گوید: آیا در زمین نمی گردند تا ببینند که عاقبت گذشتگان چگونه بوده است؟ «۱» این درس گرفتن است ولی دعوت و «باید» با این تعبیر است: ای مؤمنین! خدا و پیامبرش را که شما را به مایه‌ی حیاتتان می خواند اجابت کنید. «۲»

۲- قرآن هر جا سخن از تسبیح موجودات می گوید سکوتی عظیم کرده هرگز نتیجه نمی گیرد که شما آدمیان نیز همگامی کرده تسبیح کنید. «۳» و بنابراین شعر سعدی در این زمینه بر خلاف منطق قرآن است که می گوید:

گفتم این شرط آدمیت نیست مرغ تسبیح خوان و من خاموش

و برعکس هر جا در قرآن فرمان به تسبیح انسانهاست سخنی از تسبیح جهان نیست (مثل ۵۹- ۵۷ فرقان).

۳- آیه‌ی سی‌ام سوره‌ی روم که به نظر بعضی‌ها دلالت بر فطری بودن دینداری دارد، تصور شده است که مؤید تفکر اخلاق علمی است «۴» ولی این اشتباه است؛ زیرا صرف فطری بودن یک چیز به فرض که راهی برای تمییز فطری از غیر فطری باشد الزام نمی‌کند که پیرو آن باشیم. زیرا این که فطرت چیزی را می‌خواهد مطلبی است، و این که باید به دنبال فطرت بود مطلبی دیگر است. و بنابراین به فرض که فطرت انسان‌ها طالب توحید و سرشته بر توحید باشد این به تنهایی دلیل نمی‌شود که باید بدان روی آورد. فرمان «**فأقم وجهك...**» رویت را به سوی دین فطری کن؛ را هم در

(۱) - / مؤمن / ۸۲

(۲) - / انفال / ۲۴

(۳) - / مثل آیات ۷-۱ حدید و ۲-۱ سوره‌ی حشر و ۲-۱ سوره‌ی جمعه

(۴) - / فطرة الله التي فطر الناس عليها...؛ پیش از این هم درباره‌ی این آیه بحث کردیم

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۴۳۰

آیه‌ی مزبور خدا می‌دهد نه فطرت. به علاوه کلمه فطرت به گمان بسیاری از مفسران به معنای مکتب و آئین است نه ساختمان روانی و جسمانی انسان. فخر رازی و شیخ طوسی چنین نظری دارند. کلمه‌ی «**علیها**»

در آیه «۱» نیز ممکن است به معنای «برای» باشد نه «بر» «۲»؛ چنانکه مرحوم مجلسی رحمه الله در بحار از سید مرتضی نقل می‌کند که «علی» در حدیث معروف

«**كل مولد یولد علی الفطرة حتی یكون ابواه یهودانه وینصرانه**» «۳»

شاید به معنای «برای» باشد یعنی هر مولودی برای دین خدا آفریده می‌شود تا ... بنابراین ما با نیازهای فطری کشمکشی نداریم و انکار نمی‌کنیم که فطرت انسان خواهان پروردگار است. می‌گوییم نمی‌توان گفت که چون خدا مطلوب است پس باید خدا را طلب کرد. آیات ۴۰-۳۹ سوره‌ی یوسف را ببینید که می‌گوید فرمان تنها در دست خداوند است یعنی و نه چیز دیگر، فطرت یا غیر فطرت.

۴- آیه‌ی آخر سوره‌ی بقره «**لا یكلف الله نفساً إلا وسعها لها ما کسبت وعلیها ما اکتسبت**» / خداوند کسی را جز به مقدار قدرتش تکلیف نمی‌کند هر که هر چه کند برای خودش یا به زیان خودش می‌باشد؛ همان مطلبی است که ما قبول داریم. یعنی واقع‌بینی اخلاقی یعنی رابطه‌ی باید با هست در قسمت نفی، نه اثبات.

۵- آیه‌ی سیزدهم سوره‌ی حجرات همه‌ی ارزش‌های طبیعی را نفی کرده فقط به تقوا ارزش می‌نهد.

۶- انتقاد قرآنی از کسانی که به پیروی از پدرانشان با دین حق مخالفت

(۱) - / فأقم وجهك للدين حنیفا فطرة الله التي فطر الناس علیها لا تبدیل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا یعلمون (روم، ۳۰)

(۲) - / یعنی خدا مردم را برای این مکتب آفرید نه بر طبیعت خاص آفرید

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۴۳۱

می‌کرده‌اند بر اساس لزوم دقت در يك مطلب و تشخیص حق از باطل است؛ نه این که چون پدرانان در قرون پیش بوده‌اند و اینک به موجب قانون تکامل مطلب دیگری پیدا شده است. دومی را اخلاق علمی می‌گویند و اولی حق و باطل را در خود سخن می‌جوید.

۷- آیاتی که حاکمیت را فقط از آن خدا می‌داند چون ۴۰- ۳۹ سوره یوسف و ۹۰ سوره نحل و ۸۷ سوره قصص، نیز می‌فهمانند که هیچ چیز جز خدا (چه فطرت و چه غیر آن) نمی‌تواند فرمان دهند. بنابراین مطالب، رابطه‌ی باید و هست و مسأله اخلاق علمی که بر پایه‌ی رابطه‌ی باید و هست بنا نهاده شده به کلی از میان می‌رود.

### پاسخ استدلال ششم

به نظر من استفاده نویسنده از آیات قرآنی مزبور هیچ مبنای محکمی ندارد و به ترتیب از اول شروع می‌کنیم:

۱- مگر معتقدان به اخلاق علمی و یا رابطه‌ی باید با هست، چه می‌گویند؟ مگر آن‌ها می‌گویند سنن طبیعت به خودی خود فرمان می‌دهد؟ آن‌ها می‌گویند سنت‌های طبیعی و غیر طبیعی جهان را از طریق شناخت فکری و علمی کشف می‌کنیم و عقل ما حکم می‌کند که اگر طالب کمال هستی باید از طریق آن‌ها به کمال برسی! قرآن هم که دستور شناخت تاریخ و طبیعت را می‌دهد برای همین است. این که می‌گویید «درس آموزی از طبیعت، با کسب اخلاق از طریق شناخت محض طبیعت، فرق دارد...» به هیچ وجه مطلب درستی نیست و بازی با الفاظ است.

۲- قرآن چه هدفی از گفتن تسبیح موجودات دارد؟ آیا فقط می‌خواهد يك واقعیت را بگوید که فقط به علم ما اضافه شود بدون این که علم مزبور

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۴۳۲

کم‌ترین تأثیر را در مسائل علمی ما داشته باشد؟! اگر تأثیر دارد همان رابطه باید و هست را اثبات می‌کند؛ و بنابراین حکیم شیراز سعدی به خوبی درك کرده و در آن شعر، قرآن را تفسیر نموده است.

۳- اگر فطرت به معنای آئین و مکتب باشد باید «خلق» را هم به معنای آئین بگیرد و جمله‌ی «لا تبدیل لخلق الله» را این طور معنا کنید: «مکتب خدا عوض نمی‌شود» و شما هرچند این تفسیر را پذیرفته‌اید ولی خودتان فکر کنید کجا «خلق» به معنی مکتب و آئین آمده است تا شما کلام خدا را این طور معنا کنید. مگر تصریح شود و قرینه‌ی روشنی در کار باشد چنان که در آیه: «فلیغیرن خلق الله...» به طور احتمال گفته شده است. لغت فطرت را هم به معنای آئین گرفتن، خلاف ظاهر است. این که گاهی به این معنی بیاید موجب نمی‌شود که بدون قرینه حمل بر آن بشود. شگفت این جاست که فطرت را به معنای آئین بگیریم ولی «فَطْرًا» را که به دنبال فطرت آمده است به معنای خلقت بگیریم و بگوییم: «پیرو آئینی باشی که خدا مردم را بر آن یا برای آن آفریده است» که شما این طور معنا می‌کنید.

مگر فطرت و فَطْرًا از يك ماده نیستند و در کنار هم قرار گرفته‌اند؟! چطور بدون قرینه یکی را مکتب و دیگری را

خلقت معنی می کنند؟!

کلمه‌ی «علی» را هم به معنای «برای» گرفتن چیزی است که بدون قرینه‌ی محکمی به هیچ وجه نمی توان گفت. سید مرتضی فرموده باشد، مقام آن مرحوم را ارج می نهیم ولی سخنش را نمی پذیریم. «علی» بنا بر قاعده معنای «بر» می دهد نه «برای».

به خصوص در حدیث فطرت که هرگز نباید به معنای «برای» بگیریم.

زیرا در آن صورت معنای حدیث چنین می شود: «هر مولودی برای آئین اسلام متولد می شود تا آن وقت که پدر و مادرش او را منحرف کنند» و این

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۴۳۳

معنا مسلماً غلط است؛ مگر وقتی که پدر و مادرش او را منحرف کردند این مطلب درست نیست که بگوییم: این فرزند برای آئین اسلام آفریده شده است؟! و به تعبیر دیگر کلمه‌ی «حتی» که مفید نهایت و غایت است در این معنا به کلی نامفهوم می باشد. و نیز این که می گوید: «آیه‌ی مزبور فقط فطرت را می گوید، نه این که باید پیروی کرد و وقتی هم «باید» را مطرح می کند به عنوان خدا مطرح می کند نه فطرت...» کاملاً نادرست است زیرا امر خداوند هم با علت فطری بودن دین تبیین و توضیح داده شده است.

خوب است به حرف «ف» که بر سر کلمه‌ی «اقم» وارد شده، بیش تر توجه کنید.

**۴- آیه‌ی مزبور کاملاً به ضرر شماست، زیرا معنای جمله‌ی «لها ما کسبت»/ هر چه کسب کرده برای خودش می باشد، رابطه‌ی حقوق و قانون با واقعیت است. و پیش از این گفتیم که اگر رابطه باید و هست را قطع کنیم بین اثبات و نفی هم فرقی نمی کند.**

**۵- آیه‌ی سوره‌ی حجرات نیز به ضرر شماست؛ زیرا معنای «ان اکر مکم عندالله اتقیکم»، که دادن ارزش به تقوا است، مفید رابطه‌ی حقوق با واقعیت است. زیرا تقوا هر چند بر اساس حکمها و بایدهای الهی انجام گیرد لیکن پس از تحقق، یک واقعیت است و این واقعیت مبنای کرامت و ارزش الهی و حقوق قانونی شرع قرار گرفته است.**

**۶- درست است که انتقاد قرآن از پیروان گذشتگان خود بر اساس لزوم تحقیق حق و باطل است و نه صرف گذشته و آینده‌ی زمان. لیکن مگر دستور به لزوم تحقیق حق و باطل، نفی رابطه‌ی باید و هست است؟! آیات قرآنی می گوید خودتان تحقیق کنید و تقلید کورکورانه نداشته باشید. آیا لازمه‌ی این معنی نفی رابطه‌ی باید و هست می باشد؟! این چه ملازمه‌ای**

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۴۳۴

است که به ذهن عرف و حتی عقل فیلسوفان هم نمی رسد؟! اتفاقاً اگر بخواهیم ملازمات عقلی و سیاق عرفی آیات را در نظر بگیریم کار برعکس است. زیرا آن‌ها (مخالفان) بدون تحقیق پیروی از گذشتگان خود می کردند و بر اساس تقلید فکری خود عمل می نمودند. قرآن کریم آن‌ها را سرزنش می کند و می فهماند که راه صحیح این است که خودتان تحقیق کنید و همان را عمل کنید. کار آن‌ها که فقط تقلید فکری نبود بلکه به دنبال تقلید فکری، عمل هم

انجام می‌دادند.

حالا قرآن کریم فقط تقلید عملی بر اساس تقلید فکریشان را محکوم می‌کند و می‌فهماند که اگر عملشان بر اساس تفکر اصیل خودشان باشد مانعی ندارد. یعنی واقعیت و حقیقت را بفهمند و اعمال و حقوق و بایدهایشان را بر اساس واقعیت تحقیق شده‌ی خودشان بنا نهند. - دقت کنید -.

اشکال کارشان این نیست که عمل آن‌ها در رابطه با واقعیت (روش پدران) بوده است و باید را به هست پیوند داده بودند بلکه اشکال کارشان این است که عمل خود را بر اساس يك واقعیت غلط و باطل قرار داده‌اند.

۷- حاکمیت بلامنازع و انحصاری خداوند به هیچ وجه دلیل نفی رابطه‌ی هست و باید نمی‌باشد. مسائل حقیقی و «هست» ها به خودی خود فرمان نمی‌دهند و واقعیت چیزی نیست که فرمان بدهد؛ فرمان فقط مربوط به مقامی است که حاکمیت شعوری بر ما دارد. روح فرمان می‌دهد زیرا تسلط تدبیری و باشعور بر تن دارد. دولت‌ها و حکومت‌ها فرمان می‌دهند (هرچند به ناحق)؛ پدر و مادر و معلم و مدیر مدرسه و فرمانده و ... فرمان می‌دهند؛ ستون و در و دیوار و یا سفیدی ستون و سیاهی دیوار نمی‌توانند فرمان دهند؛ لیکن سخن این جاست که افراد و مقام‌های مسلط

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۴۳۵

در صورتی فرمان‌هایشان صحیح و عاقلانه است که اولاً تسلطشان به ناحق نباشد و ثانیاً فرمانشان گرافه و بدون رعایت مصالح و مفاسد واقعی نباشد، و این هر دو جهت به طور کامل در خداوند تحقق دارد و اساساً جز خداوند کسی تسلط اصیل بر دیگران ندارد؛ فقط اوست که خالق ماست و همه وجود ما در کف اوست و ما ذاتاً به او مرتبط هستیم و بلکه عین ارتباط با او هستیم؛ یعنی ارتباط با او همه‌ی ذات ما را تشکیل می‌دهد. یعنی اگر ارتباطمان با او قطع شود دیگر ما نخواهیم ماند.

به اندك التفاتی زنده دارد آفرینش را اگر نازی کند از هم فرو ریزند قالب‌ها

و بنابراین چه خواهیم یا نخواهیم ما زیر سلطه خداوند هستیم و بدین جهت فرمان هم فقط به دست اوست. دیگران چون واقعاً تسلطی بر ما ندارند صلاحیت فرمانروایی هم ندارند مگر کسانی که خداوند آن‌ها را صلاحیت فرمان به طور واسطه بدهد همچون انبیا و امامان راستین.

و همین‌طور تنها خداوند است که مصالح و مفاسد واقعی اشیاء را کما هو حقّه می‌شناسد و نیاز فردی و اجتماعی ما را هم می‌داند. دیگران علم اصیل و کامل ندارند. علم انبیا و امامان هم از طریق خداوند است و بدین جهت ارزش دارد.

جهت دوم، اصالت فرمان و دستور و قوانین الهی را تثبیت می‌کند از این نظر که می‌فهماند قوانین الهی حتماً در مسیر صلاح ماست؛ و جهت اول فقط مصحح فرمان و امر می‌باشد؛ زیرا فرمان کسی لازم الاتباع است که واقعاً برتری و تسلط داشته باشد. علمای اصول این بحث را به خوبی بررسی کرده‌اند که امر و فرمان باید از کسی باشد که صلاحیت امر داشته باشد (من له الامر) و صلاحیت امر و فرمان فقط برای کسی است که واقعاً

فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۴۳۶

علو و برتری داشته باشد. فرمان هر کس جز خداوند در صورتی لازم الاتباع است که از طرف خداوند صلاحیت فرمان داشته باشد. و در حقیقت چنین کسی يك نوع برتری واقعی و تکوینی دارد چون پیامبر و امام و پدر و مادر و یا با قرارداد صحیح خودمان او را صلاحیت فرمان داده‌ایم چون حاکم و رهبری که با رأی خودمان او را بر خود تسلط بدهیم.

از مطالبی که گفتیم به خوبی روشن شد که آن دسته آیات قرآنی که درباره‌ی حاکمیت الهی صحبت می‌کند و حکومت و فرمان را خاص خداوند می‌داند به هیچ وجه مربوط به نفی رعایت «هست» و واقعیت در «باید» و قانون نمی‌باشد. خداوند همه‌ی دستوراتش بر اساس رعایت واقعیت‌هاست و در عین حال فرمان و امر فقط در صلاحیت خداوند می‌باشد.

### باز هم نصوص مذهبی

حالا که صحبت از قرآن و شرع در این بحث شد این نکته را هم بگوییم که از قدیم بحثی میان متکلمین بوده است که قوانین و احکام خداوند تابع مصالح و مفساد واقعی است یا نه؟ معتزله و شیعه می‌گفته‌اند: آری، خداوند بر اساس رعایت مصالح و مفساد واقعی امر و نهی می‌کند، و اشاعره می‌گفته‌اند: نخیر، خداوند به مصالح و مفساد واقعی کاری ندارد و حکم و امر به دست خود خداوند است. معتزله و شیعه نوعاً تعبیرشان این بود که حتماً رعایت مصالح و مفساد واقعی خود اشیاء و چیزهایی که متعلق امر و نهی هستند می‌شود ولی تعبیر عده‌ای دیگر این است که رعایت مصالح و مفساد می‌شود اما الزاماً مصالح و مفساد خود اشیاء نیست؛ ممکن است احیاناً مصلحت در خود امر و نهی باشد (مثل امتحان و اتمام حجت و غیره).

فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۴۳۷

به هر حال روایات ما پر است از ذکر مصالح و مفساد واقعی اشیاء و این که اوامر و نواهی الهی بر اساس مصالح و مفساد واقعی اشیاء طرح شده است. در همه‌ی ابواب فقهی از طهارت و نماز و روزه و حج و امر به معروف و جهاد و ... تا حدود و دیات که معمولاً آخرین ابواب فقه ما می‌باشد صحبت از علل واقعی احکام است. و نمی‌دانم که از کدام بگوییم.

شما می‌توانید به کتاب پر ارزش «علل الشرایع» تألیف مرحوم شیخ صدوق رجوع کنید که در این اواخر در دو جلد جداگانه به چاپ رسیده است و یا به کتاب بحارالانوار مرحوم مجلسی رحمه الله در فصل مربوط به علل احکام که همه‌ی رساله‌ی «علل» تألیف فضل بن شاذان و همچنین رساله‌ی «علل» تألیف محمد بن سنان را ذکر کرده است، مراجعه کنید. و این جا فقط به عنوان چند نمونه چند روایت را تبرکاً ذکر می‌کنم:

۱- «علت قانون نماز این است که نماز اقرار به خداوندی خداوند و نفی شریک از اوست و قیام خاضعانه در برابر خداوند است ...» (۱) می‌دانید که اقرار نهفته در دل اعمال و اذکار نماز و قیام خاضعانه در برابر او، يك «هست» می‌باشد.



۲- از امام صادق علیه السلام پرسیدند: شرب خمر بدتر است یا ترك نماز؟

فرمود: شرب خمر بدتر از ترك نماز است و آیا علتش را می‌دانی؟ ... چون که در حالتی قرار می‌گیرد که خدا را نمی‌شناسد و نمی‌داند که خالقش چه کسی است. «۲»

۳- این که سعی صفا و مروه در حج واجب شده است بدین جهت است که شیطان در برابر ابراهیم ظاهر شد، و جبرائیل ابراهیم را دستور داد

---

(۱)-/ علل صدوق، ج ۳، (چاپ قم)

(۲)-/ همان، ص ۱۶۲

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۴۳۸

که بر او حمله برد و شیطان فرار کرد- این واقعیت تاریخی موجب شد که:

پس از آن سعی (راه رفتن تند و به طور هروله) صفا و مروه قانون شد. «۱» (در حقیقت برای نمایاندن حالت فرار دشمن).

۴- هیچ يك از شما نباید موی شارب و زهار و زیر بغل خود را دراز بگذارد؛ زیرا شیطان این جاها را مخفیگاه خود قرار می‌دهد. «۲»

و حتی این قبیل روایات:

۵- پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: آن طفل (امام زمان علیه السلام حتماً باید غیبت کند ...

زیرا از قتل می‌ترسد. «۳» یعنی خوف از قتل که يك امر واقعی است منشأ «باید» و لزوم غیبت می‌شود. منظور از حدیث فقط این نیست که چاره‌ای جز غیبت ندارد.

۶- ... علی علیه السلام اموال مخالفان جنگجوی بصره را مصادره نکرد زیرا می‌دانست که پس از خودش پیروانی

دارد و دولت باطل بر آن‌ها مسلط می‌شود، خواست که درباره‌ی پیروانش نیز به روش او عمل بشود ... «۴»

یعنی علی علیه السلام می‌دانست که پس از او حکومت‌های باطل سر کار می‌آیند و اگر او اموال مخالفان را مصادره کند آن‌ها نیز درباره‌ی شیعیان علی علیه السلام چنین خواهند کرد (یعنی هر چند که شیعیان جنگ نکنند). يك «هست» و واقعیت، منشأ يك «باید» می‌شود؛ باید ترك مصادره.

### باید و هست در عمل فرد

اساساً يك عمل چگونه از فرد صادر می‌شود؟ مگر جز این است که ابتدا تصور و اعتقاد به مفید بودن آن و سپس شوق و میل به آن پیدا می‌کند

---

(۱)-/ علل صدوق، ج ۳، ص ۱۱۷

(۲)-/ همان، ص ۲۰۶

(۳)-/ همان، ج ۱، ص: ۲۳۲

فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۴۳۹

(تا این جا همه «هست» می باشد) و آنگاه فرمان به قوا و عضلات مربوطه می دهد و عمل را انجام می دهد. تصور و تصدیق و میل و شوق همه واقعیت و هست می باشند و همین ها منشأ يك فرمان نفس می شود. می گویند: چگونه از هست فرمان در می آید؟ مگر نتیجه نباید تابع مقدمات باشد و در مقدمات که «باید» نبود، می گوئیم: به هر حال این چیزی است که در خودتان هست. چرا در برابر واقعیت و آنچه می بینید مکابره و لجاج می کنید!

و پیش از این ترتیب این جریان را گفتیم که در این میان، قیاس هایی منطوقی و نهفته است که در فکر خودمان به سرعت از آن ها عبور می کنیم و چون بر همگان معلوم است مورد نظر تفصیلی قرار نمی دهیم و بازگو نمی کنیم. بدین ترتیب است که: من میل به کمال و رشد دارم و هر کس که چنین میلی دارد باید از چیزهای مفید استفاده کند پس باید من هم از این استفاده کنم یا این کار را انجام دهم. یعنی «باید» در متن قیاس وجود دارد. همه کارهایی که خود مخالفان ارتباط هست و باید انجام می دهند به همین ترتیب می باشد. آقایان پالمر و هیوم و مور و این نویسندگی ایرانی پیرو آن ها، و هر کس دیگری که چنین تفکر فلسفی دارد، در عین حال، خودشان در مقام عمل این طور هستند که گفتیم. همان طور که همه سوفسطائیان تاریخ که منکر واقعیت یا شناخت واقعیتند در مقام عمل واقع گرا هستند، و همان طور که همه ی منکران خدا که منکر شعور حاکم بر جهان هستند، در مقام عمل شعور پرست و نظم پرست هستند. (۱)

(۱) -/ به تفصیل در کتاب های «خدا در نهج البلاغه» و «مذهب» توضیح داده ام

فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۴۴۰

### عشق و حکم

مناسب است سوالی از منکران رابطه ی هست و باید بکنیم. اعمالی که از سر عشق انجام می شود و بدون در نظر گرفتن قانون و حکم هیچ کس و مقامی تحقق می یابد چگونه هستند؟ جز بر اساس رابطه ی هست و باید انجام می شوند؟ حتی ملاحظه ی قانون و باید معشوق خود را نمی کنند.

حالا کاری به عشق های مادی ندارم. عشق الهی که در دل همه ی اولیاء خدا تجلی دارد چگونه منشأ اعمال و رفتار آن هاست؟ نمازی که علی علیه السلام انجام می دهد برای این است که خداوند فرمان داده و واجب کرده است یا چون خداوند را کامل و محبوب و مطلق و شایسته پرستش می داند عبادت می کند؟ از خود علی علیه السلام نقل است که: «خدایا ترا نه به شوق بهشت و ترس دوزخ پرستش می کنیم، بلکه ترا شایسته ی عبادت یافته، عبادت می کنیم» و نیز از آن حضرت علیه السلام نقل است که: «گروهی خدا را از ترس (جهنم) عبادت می کنند و این عبادت بردگان است و گروهی به شوق (بهشت) عبادت می کنند و این عبادت تاجران است و گروهی او را به

عنوان تشکر از او عبادت می‌کنند و این عبادت آزادگان است.» (۱)

و امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «گروهی خدا را از ترس عبادت می‌کنند؛ این عبادت بردگان است و گروهی به طلب ثواب عبادت می‌کنند این عبادت اجیران و مزد بگیران است و گروهی خدا را از روی محبت به او عبادت می‌کنند؛ این عبادت آزادگان است که بهترین عبادات است.» (۲)

عمل این اولیاء خدا را چگونه توجیه می‌کنید؟ آیا از يك قانون الزامی و باید حتمی واصلی الهی و یا حتی از يك باید استحبابی الهی برخاسته

(۱) -/ وسائل، ج ۱، ص ۱۰، مقدمه‌ی عبادات، و نهج البلاغه

(۲) -/ مقدمه‌ی عبادات و وسائل، ج ۱، باب نهم، روایت اول

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۴۴۱

است؟ و یا صرف عشق به خدا مبنای این اعمال می‌باشد؟ یعنی همین که فقط بدانند خداوند دوست دارد و نه چیز دیگر. بر خلاف گفته نویسنده‌ی مزبور که اساس همه‌ی بایدها را يك باید اصلی الهی می‌داند. عبادت این‌ها از يك شوق و عشق داخلی است، عشق به کمال مطلق.

یعنی عشق می‌گوید: عبادت کن، همان‌طور که پروانه را به دور شمع می‌گرداند، و دیگر قانون و يك باید قانونی در کار نیست. عشق است (هست) و «باید» برخاسته از عشق، و الزام عمل و سپس عمل و همین. خدا این کار را دوست دارد پس باید انجام داد.

### تناقض در نصوص مذهبی؟!

ممکن است این طور به ذهن برسد که: بنابراین در نصوص مذهبی يك نوع تناقضی در این مسأله وجود دارد؛ زیرا از طرفی می‌گوید: حاکمیت فقط برای خداست. هم خلق به دست اوست و هم امر و فرمان؛ فقط اوست که مورد سؤال و بازخواست واقع نمی‌شود؛ فقط او معبود است، باید خالصانه برای او عبادت کرد و ... و از طرفی می‌گوید: اوامر و نواهی الهی تابع مصالح و مفاسد واقعی هستند و هر قانونی که می‌آورد به علت مصلحتی واقعی است و نتیجه این که آن مصالح و مفاسد واقعی اصل هستند و به خاطر آن‌ها امر و نهی الهی انجام می‌شود؛ آن‌ها اصل هستند نه امر و نهی. و در حقیقت بنده‌ی مصالح و مفاسد هستیم نه امر خداوند. مصلحت پرست هستیم نه خدا پرست. و به تعبیری که نویسنده دانش و ارزش در مورد تاریخ‌شناسی و آن را مبنای عمل قرار دادن، می‌کند: تاریخ پرست هستیم نه خدا پرست!! حالا چه بگوییم؟!

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۴۴۲

به نظر می‌رسد که نه؛ تناقضی در کار نیست، پیش از این هم اشاره کردیم که خداوند بر اساس مصالح و مفاسد امر و نهی می‌کند ولی بندگان صالح خدا فقط نظر به دستور خدا دارند و چون خدا امر کرده است، عمل می‌کنند، برای آن‌ها دستور خدا اصل است، هر چند که می‌دانند خداوند بر خلاف صلاح (فرد و جامعه) فرمانی نمی‌دهد، اساساً اگر

مصالح و مفسد واقعی برای عمل کافی بودند نیازی به امر نبود؛ این است که گفته‌اند: واجبات شرعیه لطف‌های الهی در رعایت وظایف عقلی هستند؛ یعنی اگر امر خدا نبود آن‌چه را که عقل صلاح می‌داند و عملش را لازم می‌داند انجام نمی‌دادیم (البته در نوع مردم نه در اولیاء خدا). این نکته را به ذهن بسپارید که در بررسی اخلاق علمی به کار می‌آید.

به علاوه این که مصالح و مفسد واقعی چیزی جز روابط جهان و اشیاء با هم و با ما نمی‌باشند و آن‌ها هم همگی مخلوق خدا هستند. پس خدا اصل است و در عین حال در قوانینش رعایت همه گونه روابط میان جهان و انسان، و میان همه‌ی مخلوقاتش را می‌نماید زیرا در تکامل انسان روابطش با جهان نیز مورد نظر است.

### اشکال هفتم

بگذار این را هم بگویم هر چند مهم نیست، آقای پالمر در میان کلماتش می‌گوید: ماکیاولی (۱۵۲۷-۱۶۶۹) ایتالیایی فاتح رابطه‌ی وظیفه و هست می‌باشد. البته پالمر این مطلب را در خصوص مسأله‌ی فرضیه‌ی سیاسی مطرح می‌کند. پالمر معتقد است: علوم درباره چیزهایی است که وجود دارد یا وجود داشته است، علوم نمی‌گوید که چه چیزهایی باید وجود داشته باشد. اما غرض عمده‌ی فرضیه‌ی سیاسی (که میکاؤل مطرح کرده)

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۴۴۳

آن است که با ملاحظه‌ی طبیعت آدمی و ظرفیتی که از برای راضی یا شاکی بودن دارد، تشریح کند که جامعه و دولت باید چطور باشد (یعنی باید را به هست رابطه دهد).

فرضیه‌ی سیاسی تحت تأثیر نظریه علمی قرار گرفت و «نیکولوما کیاولی» از رجال عهد رنساس ایتالیا در این طریق فتح باب کرده بود. «۱»

امیدوارم منظور آقای پالمر این نباشد که چون ماکیاؤل این را شروع کرده و او هم منفور است پس این هم یک طعنی است بر اعتقاد رابطه، و گرنه این هم یک اشکال هفتمی بر پالمر و رفقاییش خواهد بود، و به هر حال پاسخش هم روشن است. ما به اشخاص کاری نداریم. مطلب را می‌سنجیم.

و البته به آن طور که عرض کردم نصوص مذهبی ما و روش علمی ما کلاً بر اساس رابطه استوار است.

### آیا نزاع لفظی است؟:

وقتی برخی تعبیرهای آقایان را می‌بینیم مطمئن می‌شویم که این‌ها تصور کرده‌اند معتقدان به رابطه‌ی باید و هست، رابطه‌ی منطقی استنتاج آن هم به طور مستقیم از یک هست خارجی به یک باید عملی را می‌گویند و آنگاه حمله کرده‌اند که نتیجه باید تابع مقدمات باشد و در مقدمات که از هست‌ها بحث می‌کند واژه باید نبوده است؛ ولی مسلم است که منظور معتقدان رابطه، این نیست و بنابراین نزاع لفظی است. آن‌ها به همان صورت که پیش‌تر از این گفتیم چنین رابطه‌ای را ترسیم می‌کنند؛ یعنی با واسطه شدن چندین قیاس.

ولی بسیاری از تعبیرهای دیگرشان مانند برخی عبارات مور انگلیسی و پالمر و «نویسنده‌ی دانش و ارزش» که به پیروی آن‌ها در برابر برخی فقها و

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۴۴۴

علامه‌ی طباطبائی و سعدی شیرازی و معتقدان به اخلاق علمی از هر مکتبی ایستاده است رجوع می‌کنیم می‌بینیم که طرح «باید» بر اساس «هست» را به طور کلی و به هر صورت منکرند. و به هر حال شما اینک حقیقت را می‌دانید.

### چرا حساس هستیم؟:

اینک جای این سؤال است که چرا در برابر این مسأله این قدر موضع گرفته‌ایم و قسمت عمده‌ی یک دفتر از دفترهای مربوط به قسمت شناخت فلسفه را به این مسأله اختصاص داده‌ایم؟ علت این است که اگر رابطه باید با هست را قطع کنیم و در فرضیات سیاسی و یا هر قانون اجتماعی دیگر مسائل «هست» را اساس قرار ندهیم آن وقت در مواردی که شرع، قانون خاص ندارد و قانون‌گذارای خاص را به خود انسان‌ها واگذارده است چه باید بکنیم؟ اسلام که کامل‌ترین ادیان است نوعاً قوانین ثابت و عام که شامل همه‌ی دوره‌ها می‌باشد وضع می‌کند، و شما می‌دانید که در همه‌ی مجالس شورائی اسلامی و در هر مملکتی دائماً نیاز به قوانین خاص اجتماعی داریم، که هر چند در کادر کلی یکی از قوانین اسلامی می‌تواند جای بگیرد لیکن به خصوصه وضع نشده است، و ما در وضع آن‌ها فقط باید مراقب باشیم که از کادر قوانین کلی اسلام بیرون نباشد ولی خصوصیات آن قوانین را از کجا بگیریم؟ اگر پیوند باید و هست، و حقوق و حقیقت را کنار بگذاریم دیگر چه چیزی می‌تواند اساس قرار بگیرد جز نظریات و «اعتبار شخصی» به تعبیر یکی از این آقایان؟! و آیا این راه استبداد نیست؟! استبدادی که ظلم است و هیچ حکومتی با ظلم قابل دوام نیست.

### بررسی اخلاق علمی:

و اینک به بررسی اخلاق علمی در یک نگاه می‌رسیم. راستی اگر به رابطه‌ی باید و هست معتقد شدیم آیا حتماً باید به

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۴۴۵

اخلاق علمی معتقد شویم و به عبارت دیگر آیا رابطه‌ی باید و هست یکی از مقدمات اخلاق علمی است یا همه‌ی مقدمات آن و یا عین آن.

اخلاق علمی چه می‌گوید؟ اخلاق علمی مکتبی است که معتقد است همه باید‌های قانونی و اخلاقی با واقعیت و هست رابطه دارد و علاوه بر این، صرف علم به این رابطه و علم به این که رابطه را در مورد خاص فلان قانون به خوبی کشف کرده‌ایم بنفسه برای پیاده شدن آن قانون کافی است و نیاز به چیز دیگری نیست. می‌توانید این‌طور تعبیر کنید: اخلاق علمی معتقد است: هست و باید رابطه دارند و وقتی رابطه‌شان را کشف کردیم سعادت‌مند می‌شویم. یعنی علم عمل می‌آورد. علم ضامن اجرای قانون است.

مارکسیست‌ها خیلی وقت‌ها به جای کلمه‌ی اخلاق علمی، اخلاق مبتنی بر منافع مبارزه طبقاتی پرولتاریا را به کار

می‌برند، و به هر حال معتقدند هم واقعیت را به خوبی کشف کرده‌اند که وقتی بر اساس منافع مبارزه طبقاتی کارگران بنا شده باشد مصالح جامعه انسانی را تأمین می‌کند، و هم برای تحقق آن احتیاج به ضمانت اجرایی دیگری غیر از مبارزه پرولتاریائی ندارند. و بر عکس معتقدند اخلاق مذهب، اخلاق تخیلی و برای حفظ منافع اشراف است.

«خیلی وقت‌ها بورژوازی، ما کمونیست‌ها را متهم می‌کند که اخلاقیات را مردود می‌شماریم؛ این جز خلط مبحث و آشفته کردن ذهن کارگران و دهقانان نیست. ما کدام اخلاق را رد می‌کنیم؟ اخلاقیات بورژوازی که اخلاق را بر پایه احکام خدا قرار می‌دهد... اخلاقیات که بر پایه‌ی مفاهیم فوق بشری و فوق طبقاتی قرار داشته باشد... اخلاقیات ما کلاً فرع بر منافع

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۴۴۶

مبارزه‌ی طبقاتی کارگر است و از منافع مبارزه‌ی طبقاتی پرولتاریا سرچشمه می‌گیرد». (۱)

«... ما برعکس بر این عقیده‌ایم که همه‌ی نظریات اخلاقی گذشته در تحلیل نهایی محصول مرحله‌ی اقتصادی هستند که در هر دوره‌ی خاص تاریخ، جامعه بدان رسیده بوده است و از آن‌جا که جامعه تاکنون از میان جنگ‌های طبقاتی عبور کرده است، اخلاق نیز همواره اخلاق طبقاتی بوده است. این اخلاق یا توجیه‌گر سلطه و منافع طبقه‌ی حاکم بوده و یا همین که طبقه‌ی محکوم قدرت کافی یافته‌اند بیان‌گر عصیان علیه سلطه‌ی ظالمان حاکمان و منافع آینده‌ی محکومان بوده است...» (۲)

«ما کدام اخلاق را طرد می‌کنیم؟! اخلاقی که بورژوازی آن را از اوامر الهی استخراج می‌کند و یا به جای اوامر الهی از جملات ایده‌آلیستی و نیمه الهی استخراج می‌کند که بسیار شبیه اوامر الهی هستند. ما هرگونه اخلاق را که بر پایه‌ی مفاهیم غیر انسانی و غیر طبقه‌ای باشد نفی می‌کنیم... این گونه اخلاق، تزویر و فریبی است به نفع زمین‌داران و سرمایه‌داران... اخلاق ما از منافع طبقاتی پرولتاریا استخراج می‌شود...» (۳)

انگلس در دنباله‌ی جملات پیشین اعتراف می‌کند که «یک اخلاق حقیقی انسانی که از منازعات طبقاتی و بقایای آن‌ها در اذهان بشرها فراتر رود، فقط وقتی ممکن است که جامعه به مرحله‌ای برسد که در آن نه تنها بر تضادهای طبقاتی پیروز شده باشد بلکه آن‌ها را در زندگی عملی فراموش کرده باشد».

(۱) - / مجموعه مقالات لنین، ص ۱۰۴

(۲) - / آنتی دورینگ، به قلم انگلس

(۳) - / آثار منتخب لنین، ج دوم، ص ۶۶۷

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۴۴۷

به هر حال اخلاق علمی مارکسیستی و یا داروینیستی و یا نژاد پرستانه و هرگونه اخلاق علمی دیگر معتقد است که اخلاق بر پایه‌ی واقعیت است و این رابطه را کشف کرده است (که نوعاً تک پایه‌ای هستند) و برای ضمانت اجرایی

آن هم نیازی به چیز دیگر نیست. فقط علم به واقعیت و تعلیم به دیگران، و یا علم و مبارزه پرولتاریایی. اشکالی که ما بر اخلاق علمی در هر گونه‌اش داریم این است که این‌ها رابطه‌ها را خوب کشف نکرده‌اند و معمولاً گزینشی بوده و یک مطلب خاصی را پایه‌ی اخلاق خود قرار داده‌اند و مطالب دیگر را ندیده و به غفلت گذرانده‌اند. و به علاوه معتقدیم که علم به تنهایی برای ضمانت اجرا کافی نیست، و اینک توضیح این دو نکته:

۱- تبیین‌های مارکسیستی را با تعبیرات امثال دیل کارنگی در کتاب‌هایش (چون آئین دوست‌یابی و آیین زندگی) و هوربل در (خویش‌اندازی) و همه‌ی مجموعه‌های روان پروری غربی چون (کلیدهای خوشبختی) مقایسه کنید ببینید چقدر مختلف و در حد تضاد و تناقض با یکدیگرند، با این که هر کدام معتقدند واقعیت‌ها و رابطه‌ی آن‌ها با پدیده‌ها و قوانین اخلاقی را به خوبی کشف کرده‌اند. حقیقت این است که این‌ها هر کدام یک بعد انسان و زندگی انسان را دیده‌اند و از ابعاد دیگر آن غفلت کرده‌اند. اگر کسی همه‌ی ابعاد زندگی انسانی را به خوبی درک کند یک اخلاق کامل انسانی را هم می‌تواند ارائه دهد. اینکه ما فقط به اصالت اخلاقی که از طریق وحی ارائه می‌شود معتقدیم به این جهت است که معتقدیم جز خداوند هیچ کس نمی‌تواند همه‌ی ابعاد انسان را کما هو حقه بداند و تأثیر هر دستور قانونی و اخلاقی را بر تن و روح فرد و جامعه به خوبی عالم باشد و اثرات آن را بر نسل‌های آینده در طول تاریخ به خوبی

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۴۴۸

بفهمد- زیرا که هر گونه عمل یک نسل در همه‌ی نسل‌های آینده اثراتی خواهد داشت-

۲- آیا علم عمل می‌آفریند؟ نظریات مختلف و تعبیرات دانشمندان در حد تضاد است؛ عده‌ای می‌گویند: اگر انسان عالم شود سعادت‌مند خواهد شد، علم عمل می‌آورد، دانایی توانایی است، و عده‌ای می‌گویند: «ز گفته تا به عمل صد هزار فرسنگ است»، حتی گفته‌ی صادقانه و طبق عقیده.

بسیارند کسانی که علم دارند ولی عمل ندارند؛ می‌دانند شرب خمر مضر است ولی می‌نوشند. در این بحث جدال‌ها و حملات به تندی انجام می‌شود و هر گروه دیگری را محکوم می‌کند، یکی به شدت مدافع علم است و دیگری حامی کامل اخلاق.

به نظر می‌رسد اگر علم به شیء خاص و جهت خاص آن منظور باشد هرگز تضمینی برای عمل ندارد و هرگز برای سعادت فرد و جامعه پشتوانه‌ای نخواهد بود، ولی اگر علم به همه‌ی جهات به طور محیط و همه‌جانبه باشد، مسلماً ضامن عمل است.

توضیح این که ممکن است کسی بداند شراب مضر است ولی معتقد نیست که هر چیز مضر را باید ترک کرد زیرا بنا به جمله‌ی منقول از ابن سینا (در مورد زناشویی) کیفیت عمر را می‌خواهد نه کمیت آن را، می‌گوید: هر قدر هم مراعات کنیم تفاوتش نوعاً بنا به آمار بیش از ۱۵-۱۰ سال نیست، پس چه لازم که از این لذت چشم‌پوشیم، و یا از نظر شرعی می‌گوید می‌دانیم که خلاف است ولی خدا غفار هم است. حتی دزد که دزدی می‌کند معتقد است که به صلاح اوست. اگر کسی بداند که این کار آتش است و ارتکاب آن فرو رفتن در آتش و هیچ چاره‌ای هم نیست، و غفاریت خدا هم به فریادش نمی‌رسد، احتمال توبه هم نباشد تا از این

فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۴۴۹

جهت پذیرفته و مجدداً اصلاح شود، مسلماً نخواهد کرد حتی وقتی هم که یک فرد از همه جا دستش کوتاه شده از عمر خود سیر و از سعادت خود ناامید می شود و دست به خودکشی می زند، در زوایای دلش (هرچند به طور احساسی) پذیرفته است که در این شرایط خودکشی برایش مصلحت است. بنابراین اگر علم به همه‌ی جهات باشد مسلماً موجب سعادت فرد و جامعه و پشتوانه قاطعی برای عمل به قانون خواهد بود؛ ولی اگر علم ناقص بوده و فقط برخی جهات را مد نظر بدارد و فی المثل فقط می گوید: «مستی مضر است» هرگز تضمینی برای سعادت نخواهد بود.

به برخی تعبیرات مذهبی درباره‌ی ارزش علم از نظر تضمین سعادت نگاه کنید؛ مسلماً منظور علم کامل و همه جانبه است. مثلاً قرآن کریم می فرماید: حتماً که دانشمندان از خداوند هراس دارند؛ «۱» یعنی علم هراس می آورد و البته که هراس عمل را دگرگونه می کند. و در حدیث است که:

علم عمل را صدا می زند و می طلبد، اگر اجابت کرد که خوب و گرنه علم هم از میان می رود؛ «۲» یعنی علم و عمل متلازمند.

### «العلم والدین توأمان»

– علم و دین هم زاد می باشند. و این است که قرآن کریم می فرماید: «یا ایها الذین آمنوا» ای مؤمنین ایمان بیاورید؛ یعنی اگر واقعاً چیزی را باور داشته باشید به کمال می رسید. ایمان اول باور و اعتقاد ناقص است، و ایمان دوم باور و علم و اعتقاد کامل و همه جانبه.

البته معمولاً میان علم و ایمان فرق گذارده اند. علم دانستن است و ایمان باور کردن؛ ولی به نظر می رسد ایمان همان علم کامل است، یعنی

(۱) – / «أما یخشی الله من عباده العلماء»، فاطر، ۲۸

(۲) – / العلم یهتف بالعمل فان اجابه والا ارتحل

فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۴۵۰

باور و اعتقاد کامل. و بنابراین تفاوت آن دو ایمان آیه، در درجات علم می باشد. باور و اعتقاد همان علم است، البته اعتقاد قطعی. حالا این رشته سر دراز دارد و فرصتی دیگر می خواهد.

به هر حال علم به یک قانون اخلاقی مجرد از ابعاد دیگر انسان و جهان، عمل نمی آورد و علم کامل که همراه علم به خود و جهان و خداوند است و بدون معرفت کامل الهی نمی شود مسلماً عمل می آورد. علم به یک چیز جزئی اگر بخواهیم کامل باشد حتماً باید همراه علم به همه‌ی چیزهای مربوط به او هم باشد. همه چیزهایی که در ایجاد او دخالت داشته اند. مثلاً اگر بخواهیم یک گیاه را به طور کامل بشناسیم باید همه‌ی چیزهایی را که در مراحل قبل از او بوده اند، بشناسیم تا برسد به علت نخستین آن که ذات باری تعالی است. آن وقت اگر این گونه در مسائل علمی (فی



### نتیجه

خلاصه این که اشکال اخلاق علمی، اعتقاد رابطه باید و هست نیست؛ بلکه اشکال عمده، عدم درک کامل «هست» هایی است که در رابطه‌ی با هم باید مبانی قانون- اخلاقی و غیره- قرار گیرند، و نیز نبودن ضمانت اجرایی، اگر منظور از علم، علم کامل به همه‌ی جهان (هرچند اجمالاً) نباشد. آن‌ها نه «هست» ها را آن طور که هستند به طور صحیح و همه جانبه می‌شناسند و نه علمشان- چون ناقص است- ضمانت اجرایی دارد. اگر این دو اشکال مهم نبود که اخلاق علمی مانعی نداشت این همه ارزش برای علم در متون مذهبی نیز برای علم مجرد که نیست. بلکه علمی که به عمل بیانجامد و آن همان علم کامل است؛ یعنی اخلاق علمی! تکرار

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۴۵۱

می‌کنم: اخلاق علمی به مفهوم کامل کلمه اشکالی ندارد. مسئله این است که مدعیان اخلاق علمی، اخلاق علمی ندارد- دقت فرمایید-

اگر توفیقی باشد در یکی از دفترهای این رشته بحث‌ها، درباره‌ی اخلاقی که از نصوص و متون مذهبی استفاده کرده‌ام و در ارتباط با «هست» می‌باشد، بحث خواهیم کرد. زیرا که مسائل اخلاقی از میان سایر ادراکات اعتباری از امتیاز خاصی برخوردار است.

### جهان‌بینی و ایدئولوژی

از آن‌چه درباره‌ی حقایق و اعتباریات گفتیم ارتباط جهان‌بینی و ایدئولوژی نیز به‌خوبی روشن شد. جهان‌بینی نگرش یک فرد یا مکتب یا جامعه نسبت به جهان است و ایدئولوژی شناخت اهدافی که به وسیله‌ی قوانین و نظامات فردی و اجتماعی تحقق می‌یابد. این قوانین از نگرش به جهان برمی‌خیزد و حکایت از چگونگی نگرش به جهان می‌کند.

در اسلام نیز اصول عقائدش با فروع عملی و احکام کاملاً مرتبط می‌باشد و مشتبک الفروع بالاصول؛ فروع به اصول راه داشته، با یک‌دیگر ترکیب یافته باشد.

نظریه‌ی اسلام در مورد توحید بر همه‌ی قوانینش سایه افکنده است و همین‌طور سایر اصول در رابطه با احکام فرعی. فلسفه‌ی عملی و نظری به طور کلی همین رابطه را دارا می‌باشند.

### انواع اعتباریات

از آن‌جا که اعتبار بر اساس نیاز صورت می‌گیرد، نوع آن نیز به تناسب نیازهای انسان می‌باشد و بدین ترتیب اعتبارهایی انجام شده و اعتباراتی

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۴۵۲

گونگون به دست می‌آید. نیاز فردی باشد یا اجتماعی، نیاز در تصور و تصویر ذهنی باشد یا در فرض تحقق خارجی یک چیز یا در عمل. نیاز اجتماعی هم بر اساس احتیاج فرد به انس روانی باشد و از لوازم محبت و دوستی

و رفاقت باشد یا بر اساس احتیاج به حکومت و یا بر اساس احتیاج به فرهنگ و علم و یا چیزهای دیگر ... تشبیهات ذهنی که معمولاً در ادبیات (نثر و شعر) انجام می‌شود و فقط برای ارضای نیاز ارگانیزم روانی انسان به مطلوبی چنین و چنان در ذهن ترسیم می‌شود اعتباری فردی و ذهنی است؛ و وقتی همین تشبیه به عنوان فرض تحقق خارجی آن در برابر خود و تصور وجود آن در ظرف حال باشد، برای نجات از دوری‌ها و فراق‌ها و حوادث و مشکلات و یا برای لذت از موجودی فرضی (به جای يك واقعیت) می‌باشد و اعتباری است برای رفع نیاز. اعتبار فرض واقعیت آن ممکن است بر اساس تشبیه نباشد، و آن‌جا که بر اساس تشبیه است، تشبیه آن يك اعتبار است و فرض واقعیت (فرضی که از روان برمی‌خیزد نه صرفاً يك فرض تشبیهی و استعماری (ادبی) يك حالت روانی فوق تشبیه است.

اعتبار برای رفع نیاز در عمل مانند اعتبار لزوم و ضرورت برای عملی خاص که برای خود مفید تشخیص می‌دهیم. و یا اعتبار حرمت که از امتناع فلسفی گرفته شده و یا اعتبار ارجحیت و استحباب که به نوعی از ضرورت، انتزاع و اعتبار شده و یا اعتبار تساوی طرفین و اباحه و جواز که به نوعی از امکان فلسفی انتزاع و اعتبار شده است. از جمله اعتبارات فردی اعتبار ترکیب و پیکره‌ی واحد برای اجتماع متشکل از خود و سایر هموعان می‌باشد که بر آن اساس، لزوم جمع شدن

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۴۵۳

با دیگران و ترتیب زندگانی اجتماعی دادن، استوار می‌باشد. تشکیل زندگی اجتماعی بر اساس نیاز باطنی فرد انسان به دیگران است و همین نیاز موجب اعتبار پیکره‌ی واحد و سپس اعتبار لزوم اجتماع می‌گردد. بحث در این که نیاز باطنی فرد به اجتماع بر چه اساس و چگونه نیازی است، خود بحث دیگری است. آیا بر اساس نیاز به انس است یا نیاز به استفاده از دیگران و استخدام کردن دیگران یا بر اساس توجه به عدم امکان برآوردن نیازهای زندگی به تنهایی؟ به نظر می‌رسد که نیاز اجتماع بر اساس هم يك نیاز روانی به انس می‌باشد و هم يك نیاز جسمانی است.

چون می‌دانیم که به تنهایی قادر به رفع نیازهای جسمانی خودمان نیستیم، تن به اجتماع می‌دهیم؛ چون نیازهای جسمانی ضرورت‌هایی قطعی هستند. انس هم يك نیاز روانی قطعی انسان است و تنهایی از جمله‌ی بدترین دردها می‌باشد. در برخی شعب فلسفه‌ی اگزیستانسیالیسم هم که احساس تنهایی يك اصل حساب شده است، آن را رنج بزرگی شمرده‌اند.

«او به پیرامونش نگریست، آن‌جا هیچ چیز جز خودش ندید، نخست فریاد برآورد من هستم ... آنگاه هراسید، زیرا انسان می‌هراسد، هنگامی که تنهاست.» (۱)

از نظری عمیق‌تر و عارفانه، تنهایی انسان فقط با تقرب به خداوند و تحصیل اجتماعی این چنین رفع می‌شود. اجتماع افراد نمی‌تواند انس اساسی انسان را تأمین نماید و از این رو عارفان حضرت حق و اولیاء آن مقام رفیع همواره از خدای خود می‌خواسته‌اند که از دیگران قطع شده به او وصل کنند؛

«الهی هب لی کمال الانقطاع الیک.»

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۴۵۴

المللی، بین‌الدولی - یکسان نیستند؛ در برخی از آن‌ها بیش‌تر نیازهای جسمانی و در برخی دیگر بیش‌تر نیاز روانی منظور است، ولی به هر حال خالی از این دو گونه نیاز نمی‌باشند.

اعتبار حسن و قبح نیز از اعتباریات فردی می‌باشد، چنانکه از اعتباریات اجتماعی نیز محسوب می‌شود، توضیح این که اصل حسن و قبح و لزوم رعایت آن‌ها در عمل یک اعتبار عمومی بوده و قبل از تشکیل اجتماع و در اعماق دل هر فرد می‌باشد، لیکن یک عده اعمال خاصی محکوم حسن و قبح فردی هستند؛ ظلم قبیح است و عدل حسن. هر فردی این اعتبار را دارد و بر اساس آن یک عده اعمال خاصی حسن و یا قبیح هستند.

و یک عده اعمالی هستند که جامعه و به تعبیر دیگر روح جمعی هر فرد آن‌ها را حسن یا قبیح می‌شمارد، یعنی اجتماع موجب شده که آن‌ها خوب یا بد بشوند و از این نظر می‌توان آن‌ها را از اعتباریات اجتماعی شمرد.

لیکن با دقت معلوم می‌شود که حسن و قبح کلاً و در همه‌ی موارد به یک ریشه‌ی اصلی برمی‌گردند و آن حسن عدالت و قبح ظلم است که پیش از لحاظ اجتماع نیز در دل فرد اعتبار دارد. اجتماع فقط موجب می‌شود که موارد آن توسعه پیدا کند؛ زیرا خیلی کارها که در زندگی فردی ظلم نبودند تا قبیح باشند، در یک زندگی اجتماعی ظلم می‌باشند و قبیحند.

چنانچه که به نظر می‌رسد اصل حسن و قبح (خوبی و بدی) هم یک اعتبار اصیل و مستقلی نباشد. حسن و قبح گاهی یک نظر ادراکی است و گاهی یک حالت روانی؛ خوبی و بدی هم همین‌طور. گرچه بیش‌تر در مورد دوم به کار می‌رود، از نظر اول به این معنا برمی‌گردد که یک عمل یا رفتاری

### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۴۵۵

به دیگر رفتار و اعمال اصیل ضرر می‌رساند و آن‌ها اصالت دارند و یا در ارتباط صحیح با دیگر رفتار و اعمال اصیل می‌باشد، و این همان کشف رابطه‌ی صحیح و ناصحیح اعمال و اعتبار ضرورت و امتناع برای آن‌هاست. و از نظر دوم یک تنفر و یا رضامندی روح فرد و یا جمع است که باز هم مبنای اعتبار ضرورت و امتناع قرار می‌گیرد.

اعتباریات عمومی، که فردی و قبل‌الاجتماع هستند، بسیارند و همان‌طور که گفتیم بر اساس نیاز ارگانیزم داخلی ما اعتبار می‌شوند و به تعداد نیازها، انواع مختلف دارند. در هر نوع نیاز هم اقسام و اشکال گوناگونی وجود دارد که منشأ اعتباراتی خاص قرار می‌گیرند.

### اعتباریات اجتماعی

اعتباریات اجتماعی هم همین‌طور بر اساس نیازهای اجتماعی و انواع و اقسام و اشکال آن به وجود می‌آیند و مختلف می‌باشند، نیازهای عاطفی، فرهنگی، هنری، حکومتی، تشکیلاتی و یا غیر تشکیلاتی.

از جمله اعتباریات مزبور ریاست و مرئوسیت است که بر اساس اعتبار پیکره‌ی واحد برای اجتماع و اعتبار «سر» برای یک فرد یا یک هیأت، به وجود آمده است. اعتبار مزبور موجب اعتبار حقوقی برای هر یک از طرفین می‌باشد که در محل خود ذکر شده است (به کتاب‌های حقوقی و قوانین اساسی حکومت‌ها و متونی مثل رساله‌ی حقوق امام سجاد علیه السلام رجوع شود).

از جمله‌ی اعتباریات مزبور، اعتبار عمل دیگری را به جای عمل خود می‌باشد که مبنای فرمان‌هاست، انسان با اعمال خود رابطه دارد، و اعمال دیگران از حدود اختیارات ما خارج است؛ لیکن چه بسا اعمال دیگران را

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۴۵۶

عمل خودمان حساب کرده، اراده و تصمیم را به آن متوجه می‌کنیم و همان‌طور که به عضلات خود فرمان می‌دهیم به افراد دیگر نیز فرمان می‌دهیم. این هم از اعتباریات اجتماعی است.

دیگر از اعتباریات اجتماعی اعتبار ملکیت است. وقتی انسان تنها فرض شود، اختصاص و امتیاز تصور نمی‌شود زیرا مورد نیاز نیست و اعتبار نمی‌شود؛ هر چه هست مورد استفاده‌ی همان فرد است. ولی همین که جامعه تشکیل می‌شود، برای جدا کردن خصوصیات هر یک، امتیاز ملکیت اعتبار می‌شود. ملاک ملکیت هم در جوامع مختلف فرق می‌کند.

در اقوام ابتدایی قانون خاصی و ملاک معینی برای ملکیت دارند، در اجتماعات پیشرفته ملاک و قوانین دیگری وجود دارد، ولی به هر حال اصل ملکیت یک اصل لازم و بلکه فطری اجتماعی می‌باشد.

اعتباریات اجتماعی از آن‌جا که بر اساس نیازهای اجتماعی به وجود می‌آیند، باید طوری باشند که نیازها را بتوانند برطرف سازند و همان نیازها ملاک اعتبار و ملاک صحت اعتبار آن‌ها می‌باشند. اعتباری صحیح است که بتواند نیازها را برطرف سازد؛ و این هم خود دلیلی بر رابطه‌ی باید و هست می‌باشد و چون نیازهای فردی و اجتماعی انسان بسیارند و هر یک در دیگری اثر می‌گذارند و از طرف دیگر یک اعتبار و سپس قانون و عمل تابع آن به طور حتم در زندگی نسل‌های دیگر اثر می‌گذارد. اعتباری صحیح است و اصالت دارد که از آگاهی کامل نسبت به نیازهای فردی و اجتماعی، در یک نسل و همه نسل‌ها برخیزد. و از آن‌جا که این آگاهی کامل را فقط خداوند دارد که آگاه به همه جهات وجودی انسان است، اعتبار و قانون در اختیار اوست.

#### الاله الأمر والخلق

؛ خلق و فرمان فقط او را سزد. اعتباریات دیگران ارزشی قطعی ندارد و فقط به مقدار ضرورت و در

#### فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۴۵۷

زمینه کوتاه بودن دست ما از رهبریت اصیل الهی، ارزش دارد. البته همین قدر ارزش نیز به واسطه‌ی امضای کلی شارع در شرایط خاص می‌باشد. و بنابراین هرگونه قانون به دست خداوند است زیرا فقط او آگاهی کامل دارد. در این جا بحث اعتباریات را پایان می‌دهیم و باز هم تأکید می‌کنم که تفکیک حقایق از اعتباریات و رعایت دلیل خاص هر یک، از مسائل مهم شناخت می‌باشد؛ و این است دلیل اعتقاد ما به اصل «نبوت»، اصل اساسی همه‌ی ادیان

الهی.

قم - حوزه علمیه

بتوفیق منه تعالی، انه ولی التوفیق

۱۴۰۱ / ۲ / ۲۲ - ۶۰ - ۷ رجب / ۱۴۰۱

فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۴۵۹

## فهرست اعلام

اپلار، ۱۹۶

آگوستین قدیس، ۶۳

آلبرت لانگه، ۶۷

آنتی دورینگ، ۲۲۱، ۲۷۵، ۲۸۰، ۲۸۱، ۳۱۶، ۳۱۷، ۴۴۶

آندروونیکوس، ۶۳

ابراهیم، ۲۰۵، ۲۹۹، ۳۰۵، ۴۳۷

ابلیس، ۲۰۵، ۳۰۴

ابن تیمیه، ۵۵

ابن رشد، ۳۲، ۴۷

ابن سینا، ۱۶، ۱۷، ۲۶، ۳۲، ۳۳، ۳۸، ۳۹، ۴۱، ۴۷، ۵۰، ۵۶، ۵۷، ۷۹، ۸۳، ۸۴، ۹۶، ۱۰۸، ۱۲۱، ۱۲۳، ۱۵۷، ۱۷۷، ۱۸۴،

۱۹۰، ۱۹۱، ۲۱۰، ۲۵۱، ۲۹۹، ۳۰۲، ۳۰۹، ۳۲۷، ۳۲۹، ۳۳۰، ۴۴۸

ابن فارض، ۴۵

ابن وحشیه، ۴۸

فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۴۶۰

ابوالحسن اشعری، ۴۶

ابوالحسین بصری، ۱۲۱

ابوسعید ابوالخیر، ۴۵، ۵۵، ۵۶

ابوسفیان، ۲۰۵

ابوطالب مکی، ۴۵

ابوهاشم جعفری، ۳۵

ابوهذیل علاف، ۴۶

ادموند هوسرل، ۶۲

ارسطاطالیس، ۴۷

ارنست بلوخ، ۲۷۰، ۲۷۴  
ارنست رنان، ۲۲۵  
استوارت میل، ۵۴، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۲۵۰  
اسکندر افریدوسی، ۱۷۳  
افلاطون، ۷، ۱۵، ۴۱، ۴۷، ۴۸، ۵۵، ۸۳، ۱۴۶، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۱، ۱۵۹، ۱۶۶، ۱۷۰، ۲۱۰، ۲۴۱، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸،  
۲۵۹، ۲۶۳، ۲۶۶  
اگوست کنت، ۱۸، ۲۳، ۲۲۶، ۲۲۷  
الکساندر پفندر، ۶۲  
الکسیس کارل، ۴۷، ۷۱  
امام حسن عسکری علیه السلام، ۳۵  
امام سجاد علیه السلام، ۴۱۵، ۴۱۹  
امام صادق علیه السلام، ۳۶، ۴۶، ۸۱، ۱۷۶، ۴۱۵، ۴۳۷، ۴۴۰  
اوسکار بکر، ۶۲

فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۴۶۱

بارکلی، ۸۴، ۱۵۲  
بایزید بسطامی، ۴۵  
برانژه، ۵۴  
برگسون، ۶۷، ۶۸، ۲۱۵، ۲۳۱  
برنشتاین، ۲۷۳  
بوخنسکی، ۲۲، ۷۰، ۲۳۰، ۲۷۱  
بهمنیار، ۳۸  
بیکن، ۱۷، ۲۳، ۵۴، ۵۶، ۲۵۰  
پوانکاره، ۵۴  
پیامبر صلی الله علیه و آله، ۳۲، ۴۲، ۴۳، ۵۵، ۱۱۰، ۱۲۸، ۱۵۰، ۲۵۵، ۳۲۹، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۸۳، ۴۰۰، ۴۰۱،  
۴۱۳، ۴۱۸، ۴۲۹، ۴۳۶، ۴۳۸  
پیردوکاسه، ۵۴  
توکروچه، ۶۶  
جاحظ، ۴۶  
جلال الدین سیوطی، ۵۵  
حضرت علی علیه السلام، ۲۱۶، ۳۰۴

حضرت معصومه علیها السلام، ۵۰

حضرت مهدی علیه السلام، ۱۳۱

خواجه عبدالله انصاری، ۴۵

خواجه نصیرالدین طوسی، ۴۶

داروین، ۲۹۲، ۲۹۳

داستایوسکی، ۷۲

دکارت، ۱۷، ۵۰، ۵۴، ۵۷، ۷۳، ۷۵، ۱۴۸، ۱۶۲، ۱۷۰، ۱۷۴، ۱۷۷، ۱۸۳، ۱۹۵، ۲۱۴، ۲۳۱، ۲۵۰، ۲۵۲، ۲۵۹، ۲۶۲،

۲۷۱، ۳۴۰

فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۴۶۲

دکتر ارانی، ۱۵۴، ۱۵۶، ۲۸۲، ۲۸۴، ۲۸۷

دکتر هومن، ۲۲، ۴۸

دیل کارنگی، ۴۴۷

دیوژن، ۴۹

راسل، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۳۹، ۴۰، ۴۷، ۵۴، ۵۸، ۶۶، ۱۵۷، ۱۵۹، ۱۶۳، ۱۶۴، ۲۲۹، ۲۵۲، ۲۵۴، ۲۵۸، ۲۵۹

رودولف کارناب، ۶۶

روسلن، ۵۴

ژان پل سارتر، ۷۰، ۷۲، ۷۵، ۳۶۶، ۲۷۱

ژان لاک، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۸۴

ژرژ پولیستر، ۶۰، ۱۶۰

سارتر، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۸۲، ۱۰۳، ۲۷۱، ۲۷۲، ۳۶۶

سپرس، ۲۲، ۷۶، ۷۷، ۳۶۶

سرون کرکه گور، ۷۶

سقراط، ۷، ۱۵، ۲۴۱، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۵، ۲۶۶، ۳۶۱

سهروردی، ۴۸، ۴۹، ۱۲۲

سید مرتضی علم الهدی، ۴۶

شهرستانی، ۴۷، ۴۸

شیخ احمد احسائی، ۹۳

شیخ اشراق، ۴۸، ۹۶، ۱۰۷

فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۴۶۳

صدرالمتألهین، ۱۱، ۱۷، ۱۹، ۲۱، ۲۲، ۳۳، ۳۴، ۳۹، ۴۹، ۵۲، ۸۱، ۸۳، ۸۴، ۹۳، ۹۵، ۱۱۷، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۵، ۱۸۰، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۶، ۲۰۰، ۲۰۹، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۲۴، ۲۸۰، ۲۸۵، ۲۹۸، ۳۰۱، ۳۰۵، ۳۰۷، ۳۲۲، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۵۲، ۳۵۳  
علامه طباطبائی، ۱۹، ۱۸۰، ۱۹۶، ۲۱۳  
فارابی، ۳۲، ۴۸، ۹۰، ۱۲۱  
فاضل قوشچی، ۴۶  
فاطمه‌ی زهرا علیها السلام، ۴۱۹  
فخر رازی، ۱۷۴، ۱۸۰، ۲۰۰، ۴۳۰  
فرعون، ۲۰۵، ۲۹۹  
فروغی، ۲۲، ۴۸، ۱۶۴، ۱۷۴  
فولکت، ۶۷  
فیلیسین شاله، ۱۸، ۲۲، ۲۳، ۱۴۴، ۱۵۶، ۱۷۲، ۲۱۸، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۳۱، ۲۳۶، ۲۳۷، ۴۰۳، ۴۰۴  
قابیل، ۱۳۱، ۲۰۵، ۳۰۴، ۳۱۵  
قطب‌الدین شیرازی، ۱۸، ۴۹  
کائوتسکی، ۲۷۳  
کارل، ۴۷، ۷۱  
کارل مارکس، ۶۶  
کارل یاسپرس، ۷۶  
کارناب، ۶۶، ۲۲۹  
کانت، ۱۸، ۴۰، ۶۵، ۶۷، ۷۳، ۱۳۰، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۷۰، ۱۸۳، ۱۹۵، ۲۲۶، ۲۳۰، ۲۳۲، ۲۳۷، ۲۵۹، ۲۶۴، ۲۶۶، ۲۷۱، ۲۷۳، ۳۴۰، ۴۰۴، ۴۰۵

فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۴۶۴

گئورگ لوکاج، ۲۷۰، ۲۷۴

گابریل مارسل، ۷۶، ۷۷

گوته، ۲۹۱

گورویچ، ۷، ۲۵۸، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳

لنین، ۶۶، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۶۰، ۲۷۰، ۲۷۴، ۲۷۹، ۲۹۶، ۳۱۸، ۴۴۶

لودویک ویتگنشتاین، ۴۰

لودویگ فویرباخ، ۲۷۱

لودویگ کلاگس، ۶۸



لودویگ ویتگنشتاین، ۲۲، ۶۶

مائو، ۲۷۰، ۲۷۷، ۲۸۲، ۲۸۷، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۵، ۲۹۶، ۳۰۳، ۳۱۶، ۳۱۸، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۴۱

مارکس، ۶۶، ۸، ۱۱۷، ۲۲۲، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۵۳، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۳، ۲۷۵، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۸۲، ۲۸۷، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴

۲۹۵، ۳۱۶، ۳۳۸، ۴۲۴

ماکس شلر، ۶۲

ماکیاولی، ۴۴۲

محقق داماد رحمه الله، ۱۱۷

محمد بن سنان، ۴۳۷

محبی الدین عربی، ۴۵

مرحوم آخوند رحمه الله، ۲۷، ۳۸۰

مرحوم بحر العلوم رحمه الله، ۴۱

مرحوم حاج شیخ علی اکبر تربتی رحمه الله، ۴۱۹

فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۴۶۵

مرحوم حاجی سبزواری رحمه الله، ۱۷

مرحوم شهاب الدین سهروردی، ۴۸

مرحوم مجلسی رحمه الله، ۴۳۰، ۴۳۷

مرحوم محدث قمی رحمه الله، ۳۵

موریس بلوندل، ۶۴

موسی، ۲۰۵، ۲۹۹

مولوی، ۴۵، ۵۵، ۱۴۵، ۲۰۵، ۲۸۰، ۳۰۵، ۳۰۹، ۳۱۰

میرداماد رحمه الله، ۴۹، ۹۳، ۱۲۲، ۱۲۳

نیکلای هارتمان، ۶۴

وامیل بوترو، ۶۷

وایت، ۲۱، ۲۳، ۳۹، ۴۰

ویل دورانت، ۲۲، ۴۸، ۱۶۴، ۲۸۷

ویلیام جیمز، ۶۷، ۶۸، ۱۵۵

ویلیام رالف، ۶۴

هابیل، ۱۳۱، ۲۰۵، ۳۰۴، ۳۱۵

هانری برگسون، ۶۷

هانری کربن، ۴۸

هانزدریش، ۶۴  
هانز رایشنباخ، ۶۶  
هایدگر، ۷۴، ۷۶، ۷۷، ۱۰۳  
هشام بن حکم، ۴۶  
هگل، ۷، ۶۵، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۵۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۸۲، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۴،  
۳۱۷، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۵۰

فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۴۶۶

هوبز، ۱۵۸، ۱۹۵  
هوربل، ۴۴۷  
هیوم، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۹۵، ۴۰۳، ۴۱۲، ۴۳۹  
یونس، ۳۶، ۳۷، ۳۵۷، ۴۰۱

فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۴۶۷

### فهرست آیات

ارسل رسوله بالهدی، ۳۴۷  
الذی خلق الموت، ۳۱۰  
الم اعهد الیکم یا بنی آدم، ۱۴۹  
ان تتقوا الله يجعل لکم، ۴۳  
ان يتبعون إلا، ۳۵۶  
أفلم یسیروا فی الارض، ۴۰۰  
أو لم یسیروا فی الارض، ۴۰۰  
بل نقذف بالحق، ۳۱۸  
تولج اللیل فی النهار، ۳۱۱  
ثم انشأناه خلقا آخر، ۱۵۱  
ربنا إنا اطعنا، ۳۵۶  
سنریهم آیاتنا فی، ۳۵۶  
صبغة الله ومن احسن، ۱۸۱  
فأخذناهم بالبأساء، ۳۰۵

فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۴۶۸

مجموعه آثار آیت الله العظمی گرامی  
 فسیروا فی الارض فانظروا، ۳۵۷، ۴۰۰  
 فطرة الله التي فطر، ۱۸۱، ۴۱۳، ۴۲۹  
 قد خلت من قبلکم سنن، ۳۵۷، ۴۰۰  
 قل انظروا ماذا فی، ۳۵۷  
 كان الناس أمة واحدة، ۳۴۶  
 كسراب بقیعته یحسبه، ۹۶  
 لا یكلف الله نفساً، ۴۳۰  
 وإذا اخذ ربك من بنی آدم، ۱۴۹  
 وإذا قیل لهم، ۳۵۶  
 والله أخرجكم من بطون، ۱۵۰، ۱۷۴، ۱۸۲  
 والمؤمنون كل آمن، ۲۱  
 وجادلهم بالتي هی، ۳۷  
 ولا تقف ما لیس لك، ۳۵۵  
 ولكل أمة أجل، ۳۱۴  
 ولولا دفع الله الناس، ۳۱۲  
 ومن یوت الحكمة، ۲۴  
 ونفس وما سویها، ۳۱۲

فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۴۶۹

### فهرست روایات

فاعتبروا بما اصاب الامم، ۳۵۷  
 فاعتبروا بما كان من فعل، ۴۰۲  
 كل مسمى بالوحدة، ۳۴  
 واحذروا ما نزل بالامم قبلکم، ۴۰۱  
 ومن حده فقد عدة، ۳۴

فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۴۷۱

آثار دیگری که از حضرت آیت الله العظمی گرامی منتشر شده است:

۱. رساله‌ی توضیح المسائل
۲. استفتائات (جلد ۱ و ۲)
۳. المعلقات علی العروة الوثقی در چهار جلد (فقه استدلالی، به عربی)

۴. المعلقات علی العروة (به عربی یک جلد)

۵. مناسک حج

۶. منهاج الفلاح (به عربی)

۷. درس‌هایی از علوم قرآن

۸. اخلاق و عرفان در وضو و نماز

۹. لولا فاطمه علیها السلام

۱۰. مالکیت خصوصی در اسلام

۱۱. مالکیت‌ها

۱۲. شناخت قرآن

۱۳. نگاهی به مسأله بردگی در اسلام

۱۴. نگاهی به سیستم سیاسی اسلام

۱۵. مرزها

فلسفه: مقدمات، شناخت، دیالکتیک و ادراکات حقیقی و اعتباری، ص ۴۷۲

۱۶. مقدمه‌ای بر امامت

۱۷. فلسفه - مجموعه دفتر اول تا چهارم

۱۸. آغاز فلسفه (ترجمه‌ی بدایة الحکمه علامه‌ی طباطبایی)

۱۹. المنطق المقارن (عربی)

۲۰. تعلیقه بر منطق منظمه سبزواری

۲۱. مقصود الطالب (شرح حاشیه‌ی ملاعبدالله در منطق به عربی)

۲۲. قانون اساسی در اسلام (ترجمه‌ی کتاب نحو الدستور الاسلامی)

۲۳. عدالت اجتماعی در اسلام

۲۴. خودسازی و مسائل روانی

۲۵. بررسی ملاک‌های روانی در اسلام

۲۶. ترجمه جلد ۱۰ تفسیر المیزان ۶

۲۷. خدا در نهج البلاغه

۲۸. مذهب

۲۹. تفکر

۳۰. نگاهی نو به ملاک حرمت ربا و حیل

۳۱. مناسک الحج والعمرة

